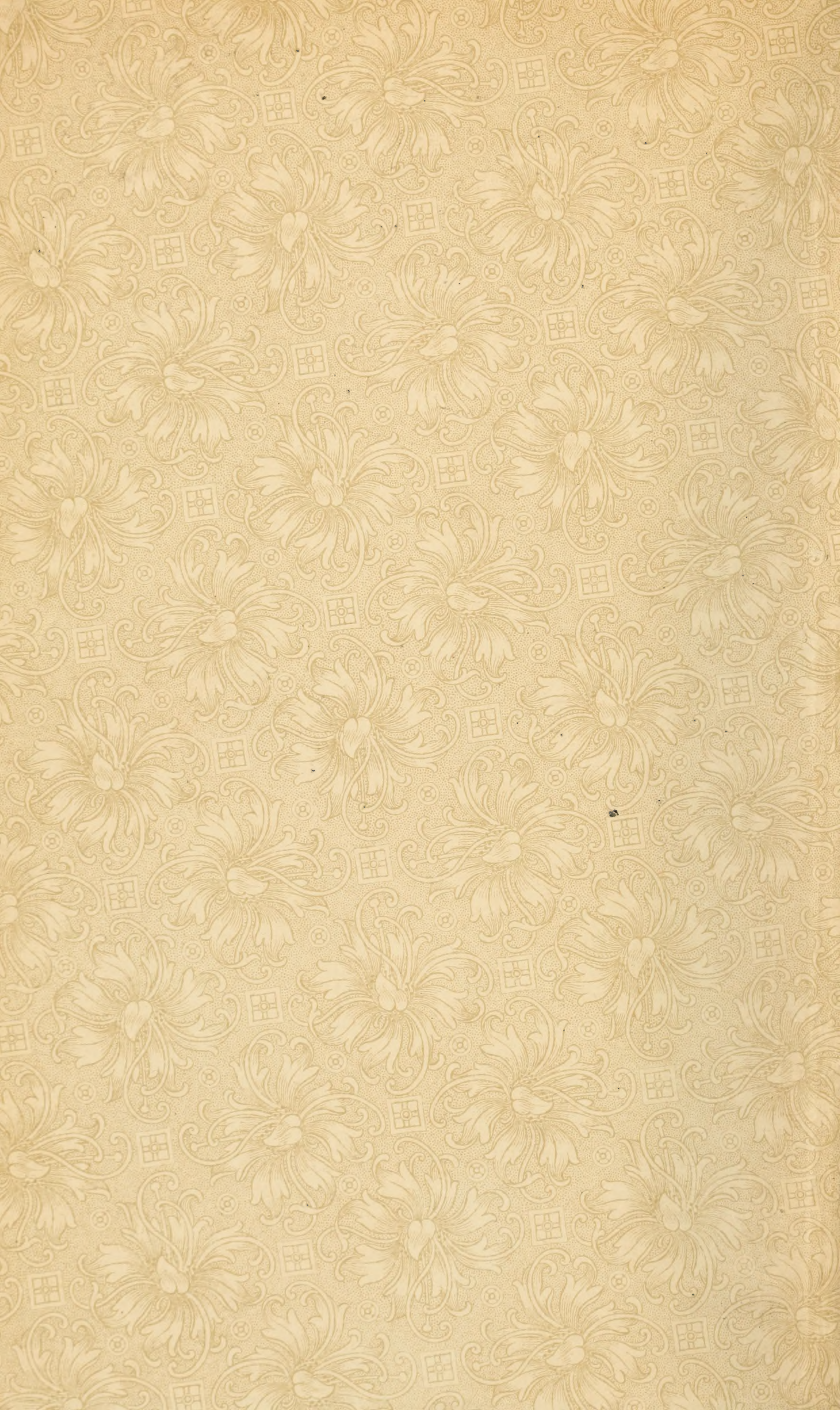


O. SIEBERT

GESCHICHTE DER NEUEREN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE





Geschichte

der

neueren deutschen Philosophie seit Hegel.

Ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit.

Von

Dr. Otto Siebert.

2. vermehrte und verbesserte Auflage.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1905.

Vorwort zur 2. Auflage.

Ehe wir unserer Arbeit näher treten, sei es uns gestattet, Einiges über die im Jahre 1898 erschienene 1. Auflage dieser Geschichte der Philosophie zu sagen, sowie den Plan kurz anzudeuten, nach welchem sich die neue Auflage gestalten soll.

Nach einer kurzen Einleitung, die einen Überblick der Spekulation von Kant bis Hegel und eine Übersicht über die philosophischen Bestrebungen in Deutschland seit Hegel enthielt, wurden im ersten Hauptteil der ersten Auflage die Ausläufer älterer Systeme und ihnen verwandte Richtungen behandelt. In zehn Kapiteln wurden hier die Hegelsche Schule, die spekulative Theistenschule, die Schulen von Herbart, Schleiermacher, Fries, Baader, Beneke, sodann Schopenhauer und seine Anhänger, ferner Trendelenburg und endlich das Wiederaufleben des Thomismus und anderer älterer Philosophieen vorgeführt. Der zweite Teil brachte darauf unter dem Titel »Reaktionserscheinungen« den modernen Materialismus, den Aufschwung der Naturwissenschaften und den Positivismus; der dritte schließlich als »Neue Versuche« den Neukantianismus und die Versuche zu neuer Systembildung. In einem gedrängten Rück- und Ausblick fand das Ganze seinen Abschluß. Ein beigefügter Anhang gab noch eine Anzahl neuerer philosophischer Schriften aus den Einzeldisziplinen an, deren nähere Besprechung im Text unterlassen war, während ein Namenregister den Gebrauch des Buches erleichtern wollte.

Es soll nicht die Aufgabe dieses Vorworts sein, die vielen Besprechungen, welche die erste Auflage erfuhr, des Näheren zu würdigen. Bemerkt sei nur, daß die überwiegend größere Zahl für den Verfasser sehr ermutigend war. Es hat freilich dabei auch nicht an Ausstellungen und Bedenken gefehlt, wie es bei einem Buche nicht anders erwartet werden konnte, das einen ganz neuen Weg einschlug und zum ersten Mal die neuste Zeit und unmittelbare Gegenwart zum Gegenstand der Betrachtung machte. Die

beachtenswerteste Ausstellung war die, daß es der Verfasser zu einer wirklich genetischen Behandlungsweise des Stoffes noch nicht gebracht habe. Gleichwohl ist diese Ausstellung m. E. eine ungerechtfertigte. Ich gebe gern zu, daß die genetische Behandlung in historischen Fragen das letzte Ziel sein muß, auch für die Philosophie und ihre Geschichte. Leider aber ist sie nur für diese Disziplin bezüglich der Gegenwart und unmittelbaren Vergangenheit nur leichter gefordert als durchgeführt, und für die Jetztzeit halte ich sie geradezu noch für unmöglich. Ich leugne nicht: wenn ich darüber, wie immer aus der Eigenart oder Abgegrenztheit der einen Problemstellung eine andere und damit ein neuer Standpunkt teils verwandter, teils entgegengesetzter Richtung sich entwickelte, nur gelegentliche Hinweise, aber keine eingehenden Darstellungen gegeben habe, so konnte das mancher Orten den Eindruck erwecken, als habe ich die große Masse meines Stoffes doch nicht ganz bezwungen; aber man darf doch andrerseits auch fragen, ob nicht die fast unübersehbare Fülle von Standpunkten, Theorien und Ansichten, welche in der deutschen Philosophie seit Hegel hervorgetreten ist, zur Zeit doch noch zu jung und zu unmittelbar unter unseren Augen befindlich ist, um sich schon jetzt zu einer wirklich genetischen Gliederung und Behandlung zu eignen. So sagt z. B. Karl Vorländer in seiner 1904 erschienenen Geschichte der Philosophie in dem Abschnitt über die Philosophie der Gegenwart sehr treffend, daß gerade hier dem Philosophiehistoriker eine besonders schwierige Aufgabe obliegt; nicht nur, daß wir in der neuesten philosophischen Bewegung noch mitten inne stehen und das Urteil daher notwendigerweise subjektiv ausfallen wuß, noch mehr ist es die immer stärkere Komplikation der philosophischen Bestrebungen mit den allgemeinen Tendenzen der Zeit sowie mit den Einzelwissenschaften, die auch die beste Darstellung notgedrungen als unvollkommen erscheinen läßt. Jedenfalls bedarf es zu einer solchen genetischen Darstellung erst noch mancher ordnenden, Richtung gebenden und namentlich auch klassifizierenden Vorarbeiten. Und als solche wollte auch mein Buch genommen werden und will es — ich füge das gleich bei — auch in der neuen Auflage, wenn auch in weit veränderter und den neuesten Forschungen entsprechend (hoffentlich) verbesserter Gestalt. Es ist auch diesmal wieder als ein die übrigen Philosophiegeschichten ergänzendes Repertorium gedacht und angelegt, in welchem sich der Leser über Standpunkt und Hauptansichten der einzelnen modernen Denker je nach Bedürfnis rasch und mit Leichtigkeit unterrichten kann. Kein Geringerer als Pro-

fessor Dr. Hermann Siebeck-Gießen hat in diesem Sinne die erste Auflage als eine »anerkennenswerte Leistung zur Befriedigung eines literarischen Bedürfnisses« bezeichnet (Theol. Literaturzeitung 1899, S. 496), namentlich wegen des »durchgehenden Bestrebens nach Zeichnung möglichst präziser und prägnanter Bilder der einzelnen Systeme und Theorien«, und andere, in der philosophischen Wissenschaft hochgeachtete Männer, haben ähnlich geurteilt. Ich habe daher auch in der zweiten Auflage die früher befolgte Methode in den Grundformen beibehalten, wenn sie innerlich auch eine Wandlung erfahren hat. Die inneren Zusammenhänge sind deutlicher hervorgehoben, die Einzeldarstellungen sind präziser gestaltet, nicht wenige sind völlig verändert, eine Anzahl Philosophen ist neu hinzugekommen, andere sind ausgeschaltet u. s. w. Ganz neu sind die Erörterung über die philosophischen Einzeldisziplinen und der Abriß über die wichtigsten philosophischen Termini nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung. Bei den bedeutenderen und theoretisch oder praktisch einflußreicheren Weltanschauungen ist dem Wunsche vieler Rezensenten entsprechend eine längere oder kürzere Kritik hinzugefügt.

Möchte sich die neue Auflage zu den alten Freunden neue hinzugewinnen, vor allem aber der philosophischen Wissenschaft auf ihrem neubegonnenen Siegeszuge wegbereitend und förderlich sein!

Fermersleben, am 1. Oktober 1905.

Dr. **Otto Siebert.**

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 26 bei Jul. Duboc ist zu ergänzen: gest. 1905.
S. 76 Zeile 18 v. o. lies Perty statt Pertz.
S. 178 » 25 » u. » psychologischer statt philosophischer.
S. 251 » 17 » o. » 11. Aufl. Lpz. 1904 statt 10. Aufl. Lpz. 1890.
S. 282 » 9 » u. » diese statt dicht.
S. 284 » 11 » » » transeunter statt transcendenter.
S. 285 » 2 » o. » im statt alle.
ebenda » 3 » » ergänze vor »sind« »eins«.
ebenda » » » » lies sofern statt soforn.
ebenda » 7 » » » Identität statt Idealität.
S. 330 » 19 » u. » Rülf statt Rulf.
ebenda » 13 » » » Rülf » Rühl.
S. 418 » 6 » » » Dieterich statt Dieterichs.
S. 489 » 1 » o. » Charakter statt Charackter.
S. 496 » 16 » » » des Selbstbewußtseins statt das Selbstbewußtsein.

Einleitung.

Die geistige Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert.

Als die großen Heroen der Philosophie Kant, Fichte, Schleiermacher, Herbart, Schelling und Hegel vom Schauplatz getreten waren, schien es zunächst, als sollte die produktive Kraft der Philosophie erschöpft sein. Mit Hegels Philosophie schien sie den Höhepunkt und zugleich ihr Ziel gefunden zu haben, und eine offenbare Stockung trat ein. Zwar wirkten die Grundgedanken jener Männer weiter, eine Anzahl Philosophenschulen trat ins Leben, die Fichtes und Schellings, Schleiermachers und Herbarts Gedanken ebenso zu verbreiten und fruchtbar zu machen suchten wie die Schulen Fries' und Baaders, Krauses und Benekes u. s. w. für ihre Meister wirkten, und besonders Hegel schloß sich eine fast unübersehbare Zahl von Schülern begeistert an. Aber gerade die letzten gerieten bald infolge der Dunkelheit und Schwerverständlichkeit des Meisters in schroffste Gegensätze. Da sich die Schüler Hegels für die Richtigkeit ihrer Behauptungen ausnahmslos auf Hegel selbst beriefen, entstand in seiner Schule ein wilder Kampf, der schließlich die ganze Hegelsche Philosophie der Auflösung entgegentrieb. Dieselbe schritt einerseits bis zum Standpunkt alles verneinender Kritik, andrerseits bis zum offenbaren Naturalismus fort. Als das berüchtigte »Leben Jesu« von Strauß erschienen war, zerfiel die Hegelsche Schule in die Hegelsche Rechte oder die sogenannten Althegelianer, die Hegelsche Philosophie und Christentum mit einander zu verbinden suchten, die Hegelsche Linke oder die Junghegelianer, welche von solcher Versöhnung nichts wissen wollten und mit jedem Jahre an Radikalismus wuchsen, so daß sie ohne Bedenken als Vorarbeiter, ja geistige Väter des vulgären Materialismus der Neuzeit bezeichnet werden dürfen, und in

das Zentrum der Hegelschen Schule, das die beiden Klippen zur Rechten und zur Linken zu vermeiden strebte und eine zurückhaltendere Stellung einnahm, wobei freilich der Wahrheitsgehalt der Religion in dieser oder jener Weise festgehalten wurde.

Mit diesem Niedergang der Hegelschen Philosophie, der schließlich zu einem Niedergang der Philosophie als solcher wurde, da ihn trotz ernster Arbeit und mancher großen Leistung auch die andern Philosophenschulen nicht verhindern konnten, so daß die Philosophie mit Schopenhauer und Nietzsche zu offenbarstem Pessimismus und Nihilismus führte, ging ein Aufschwung der Naturwissenschaften Hand in Hand. In den Naturwissenschaften war freilich schon in den früheren Jahrhunderten Außerordentliches geleistet. Die Geologie und Paläontologie, die für die spätere Entwicklungslehre epochemachende Bedeutung erlangten, waren ins Leben getreten; die Entdeckung des Blutumlaufs hatte der Physiologie weite, ungekannte Arbeitsfelder eröffnet; neue Anstöße hatten die Erfindung des Mikroskops, Fernrohrs und Barometers, der Voltaischen Säule, Photographie und Spektralanalyse gegeben. Trotzdem aber war es der Naturforschung bisher nur wenig gelungen, in das allgemeine Leben einzudringen, und speziell in Deutschland war bei der spekulativen und ästhetischen Richtung der klassischen Zeit die Erforschung der Natur hinter der diesbezüglichen Arbeit der andern Völker zurückgeblieben. Jetzt wurde die Sachlage allmählich eine andere. Die Philosophie hatte nicht geleistet, was man von ihr erwartete; sie dünkte zur Sache der bloßen Schule geworden, die nur für den engen Kreis der Fachmänner ein Interesse besaß; sie schien dem Leben allen Halt geraubt zu haben und nur noch dazu da zu sein, den Leuten die Köpfe zu verdrehen. An die Stelle der Schelling-Hegelschen Deduktion, welche nur der Phantasie zu dienen schien, trat jetzt die Induktion, jene Methode, die von den Einzeldaten der Erfahrung auszugehen und nur von diesen aus ein Weltbild zu konstruieren suchte. Dieser Umschlag von der spekulativen Philosophie zur Naturwissenschaft und zu einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung begann in Deutschland seit den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts und blieb bis zum Beginn der siebziger Jahre in einem beständigen Steigen. Die Macht, welche die Naturwissenschaft in dieser Zeit gewann, resultiert wesentlich aus ihrem Rückgang auf die reine Erfahrung und damit zusammenhängend aus einer Reihe wichtiger Neuentdeckungen und Theorieen sowie technischer Erfindungen, durch die ihr neue Ausblicke eröffnet wurden, welche bei der Konstruktion eines Gesamtbildes der

Wirklichkeit nicht übersehen werden durften. Sie drang durch diese Erfindungen ins praktische Leben ein und gewann so auch auf die allgemeine Weltanschauung immer größeren Einfluß. Der Höhepunkt dieses Einflusses wurde durch Darwins Evolutionslehre erreicht. Nicht als ob Darwins Gedanken betreffend die Entwicklungslehre durchaus neu gewesen wären, denn schon Kant weist 1775 in seinem Aufsatz über die verschiedenen Menschenrassen darauf hin, daß eine wirkliche Naturgeschichte vermutlich eine Menge scheinbar getrennt geschaffener Spezies auf ein und denselben Stammvater zurückführen müsse, und auch Herder und Goethe haben ähnliche Gedanken ausgesprochen, aber Darwin brachte die zersplitterten und durch die Erfahrung immerhin noch wenig gestützten Gedanken in ein geschlossenes System und gab mit den Naturgesetzen der natürlichen Zuchtwahl und des Kampfes ums Dasein Erklärungsgründe aller Mannigfaltigkeit und Veränderung, welche ihm Nachbeter in allen Wissensgebieten gewannen. Aufgrund der Darwinschen Gedanken ist beispielsweise Häckels Monismus entstanden, der heute noch immer recht viel Freunde hat. Es ist freilich auch in der Naturforschung viel und arg gesündigt worden, da man in kühnster Weise vieles für erfahrungsmäßig bewiesen erklärte, was im Grunde nur Hypothese war; es sei nur an den Materialismus erinnert, der trotz aller Hohlheit und innerlichen Unwahrheit doch breite Massen in seinen Bannkreis zog, und man darf sich nicht wundern, wenn der neuere Empirismus und Realismus sich schließlich auch nur als ein krasser Dogmatismus entpuppte, gleichwohl aber haben gerade die ernstesten Forscher auf naturwissenschaftlichem Gebiete heute Wege eingeschlagen, welche der Neuerhebung der philosophischen Spekulation nur vorarbeiten konnten.

Und wie sieht es nun heute in dieser Hinsicht aus? Wenn jemals, dann wird die Menschheit gerade unserer Zeit von einem immer stärkeren Bedürfnis nach zusammenfassenden Ideen und gemeinsamen Idealen durchzogen, nach einer Neubelebung der ethischen und religiösen Mächte. Man hat einsehen gelernt, daß wahres Glück nur dann bestehen kann, wenn das Streben nach höheren Gütern lebendig bleibt, die den Menschen über das bloße Neben- und Nacheinander der Daten der Natur erheben. Als der Dampf und die Maschinen unter uns aufkamen, als die Naturwissenschaften die Führung auf dem gesamten Gebiete menschlicher Forschung an sich rissen, wandte sich die allgemeine Stimmung von der tieferen Spekulation ab und klammerte sich an das Greifbare und Faßliche. Die sozialen und wirtschaftlichen Inter-

essen drängten sich in den Vordergrund des menschlichen Lebens und ließen die Menschheit für höhere Ziele erstarren. Die Folgen blieben nicht aus; denn mit dem Nachlassen philosophischer Spekulation wuchs ein auf das Materielle gerichteter Sinnlichkeitszug in die Höhe, dessen Symptome überall deutlich hervortraten. Der Zug ist freilich heute noch nicht überwunden, er hat in vielen Kreisen des Volkslebens noch eine erschreckende Macht und Gewalt, wie deutlich das Wachstum der Sozialdemokratie beweist, aber die wissenschaftliche Maske ist ihm von der Stirne gerissen, seitdem der Materialismus als Weltanschauung eine wissenschaftlich abgetane Sache ist. Die materialistisch-realistischen Systeme machten die Beziehung des Menschen zur Umgebung zur Hauptsache, sie wollten ihn von außen bilden, ihm von außen her sein Glück verschaffen. Es war umsonst; der Glaube an die mit größtem Selbstbewußtsein aufgetretene moderne Kultur ist heute vollständig erschüttert. Es ist der Widerstand der Innerlichkeit neu erwacht, es hat sich die Erkenntnis durchgerungen, daß jene Ziele das tiefste Verlangen des Menschenherzens unbefriedigt lassen, ja unterdrücken, so daß der Rückschlag um so stärker wurde, und so hat sich denn aus der ganzen geistigen Bewegung des vergangenen Jahrhunderts mit unwiderstehlicher Kraft und Klarheit wieder die alte Wahrheit erwiesen, daß dem Menschen nichts näher ist als seine Seele und nichts wichtiger als die Rettung seines geistigen Selbst. Wir haben in dieser modernen Kultur die innere Verarmung in aller äußeren Bereicherung, den Mangel eines festen Haltes gegenüber der stürmischen Lebensflut, das Fehlen eines großen, den ganzen Umkreis des Lebens beherrschenden, die Menschheit zusammenhaltenden, jeden einzelnen über seine kleine Natur erhebenden Zieles gefühlt; auch sind die alten Rätsel des Menschenlebens geblieben, ja heute mit frischer Kraft emporgestiegen: das tiefe Dunkel über unser Woher und Wohin, unsere Abhängigkeit von undurchsichtigen Mächten, die Gegensätze in unserm eigenen Innern, die Schranken unseres geistigen Vermögens, kurz, der schroffe Widerspruch der geistigen Anlage und der wirklichen Lage des Menschen. Und damit hat auch die philosophische Arbeit ihre Bedeutung zurückerhalten. Wir sehen heute eine allgemeine Wiederaufnahme der philosophischen Probleme im vollsten Gange, und viele tüchtige Geister ringen und versuchen auf der Grundlage des reichen Ertrages der Vergangenheit unter sorgfältiger Benutzung der Resultate der empirischen Wissenschaften einen Ausbau der philosophischen Disziplin, so daß der nüchterne Beobachter erkennen kann, daß

die Zeit nicht mehr fern ist, wo der Philosophie durch einen neuen Aufschwung die Stellung wieder gegeben wird, welche ihr als Grund- und Universalwissenschaft gebührt. Wohl geht die Arbeit der meisten neueren Philosophen noch auf die Einzeldisziplinen, die Peripherie der Arbeit, und Großes ist bereits in ihnen geleistet — es sei nur an die Psychologie und die mit ihr in engster Verbindung stehende Pädagogik erinnert! —, daneben fehlt es aber auch an solchen Forschern nicht, welche mit Benutzung der geschichtlichen Bewegung gegenüber der zerstreuten und fließenden Erfahrung einen überlegenen Standpunkt zu gewinnen streben, um von hier aus eine Umwandlung der Welt des ersten Eindrucks zu unternehmen und auch dem Leben neue Kräfte zuzuführen. Wir stehen nicht an, in dieser Hinsicht Forschern wie Hermann Siebeck und besonders Rudolf Eucken die ersten Stellen zu vindizieren, deren systematische Schriften uns vor allen andern den Weg zu bieten scheinen, welcher zu einer Geist und Herz befriedigenden Weltanschauung führen kann.

I. Hauptteil.

Ausläufer älterer Philosophieen.

---

1. Kapitel.

Die Schule Hegels.

Es ist ein reiches Geistesleben, welches das 19. Jahrhundert durchweht. Hegel, der letzte der großen Philosophen aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, hatte mit seinem System etwas Außerordentliches geleistet. Hier war ein System aufgestellt, in welchem der Gedanke alles Sein aus sich selbst erzeugte und eine in sich abgeschlossene Weltanschauung darbot, wie sie bisher noch keinem der konstruktiven Philosophen gelungen war. Er war in vieler Augen der Philosoph schlechthin, welcher der folgenden Philosophie als Ziel gewiesen hatte, seine Gedanken zu verbreiten und nach dieser und jener Richtung hin weiterzuführen. Es ist anders gekommen; denn das menschliche Geistesleben fühlt sich nicht an gewisse, ein für alle Mal abgesteckte Bahnen und Geleise gebunden. Der Geist behält sich vielmehr das Recht eigener Prüfung und Untersuchung vor und beansprucht, neue Bahnen beschreiten zu dürfen, sobald er sich überzeugt, daß die gegebenen Bedingungen mit seinem eigenen Wesen nicht mehr harmonieren. Der Mensch ist eben in seinem Streben nicht für immer nur in das Wirken anderer, sei ihre Bedeutung auch noch so groß, verloren, sondern fühlt sich früher oder später darüber erhaben; er legt sich über alles menschliche Tun und Treiben, alles Wirken und Denken vor sich selber Rechenschaft ab, sucht die Vergangenheit mit der Gegenwart und beide mit seiner eignen Stellung zu vergleichen und wird auf diese Weise auf neue Bahnen

und Wege gewiesen. So geht die geistige Entwicklung ungehemmt weiter, der Geist wird in beständiger Beweglichkeit gehalten, wodurch im geschichtlich-menschlichen Leben jene zusammenhängende Einheit gewonnen wird, an welcher als seinem charakteristischen Merkmal das Geistesleben erkannt wird.

Es bedarf keiner weiteren Begründung, wenn unsere Darstellung der neueren deutschen Philosophie mit den Ausläufern der älteren großen Systeme beginnen wird. Wir müssen sehen, in welcher Weise der Geist der großen Denker weiterarbeitete, und wie er schließlich mit Notwendigkeit über sie hinaustrieb.

Es ist zunächst begreiflich, daß Hegels System nicht ohne die mächtigste Nachwirkung bleiben konnte. Die scheinbar auf das Exakteste durchgeführte logische Geschlossenheit des Systems und die Anwendbarkeit desselben auf die verschiedensten Disziplinen wie Theologie und Moral, Recht und Ästhetik, Philologie und Naturwissenschaft sowie die Begünstigung desselben durch die preußische Regierung, welche auf alle Universitäten Hegelianer als Dozenten berief, ließ die Hegelsche Philosophie einen ungeheuren Anhang finden. Jedoch bereits vier Jahre nach Hegels Tode zerfiel die große Schule in verschiedene Parteien, als in den religiösen Fragen schwerwiegende Differenzen zu Tage traten. Das Verhältnis von Glauben und Wissen, die Lehre über Gott, Christus und persönliche Unsterblichkeit, Fragen, die Hegel nicht deutlich beantwortet hatte, rissen die Schule auseinander. Die Hegelsche Rechte oder die Althegelianer neigten in diesen Punkten zur Orthodoxie; sie wollten die religiösen Sätze festhalten und die Wahrheit des christlichen Theismus durch die Philosophie erweisen. Ihre Hauptvertreter suchten in zahlreichen Schriften die innere Übereinstimmung von Philosophie und Christentum klarzulegen. Demgegenüber wiesen die Hegelsche Linke oder die Junghegelianer den Einfluß der Kirchenlehre auf die philosophischen Fragen vollständig zurück; sie faßten die Unsterblichkeit nicht wie jene als persönliche Fortdauer nach dem Tode, sondern nur als Ewigkeit der allgemeinen Vernunft, sahen nicht im historischen Jesus Christus den Gottmenschen, sondern in der menschlichen Gattung und dachten sich Gott nicht transzendent, sondern immanent: Gott ist nicht der persönliche über der Welt stehende Schöpfer derselben, sondern die ewige und allgemeine Substanz, welche erst in den Menschengeistern zum Selbstbewußtsein gelangt. Männer wie Feuerbach und Strauß sahen in dem Glauben an Gott nur Aberglauben und hielten alle aus dem Glauben und der Religion fließende Sittlichkeit für Unsittlichkeit. Der moralische Tugend-

sinn wird ihnen durch die Religion vernichtet, weil diese alle an und für sich heiligen moralischen Verhältnisse zu abgeleiteten macht, indem dieselben als göttliche Gebote gefaßt und erst durch göttliche Willkür geheiligt werden. Der sinnlich-natürliche Mensch ist universeller und höchster Gegenstand der Philosophie. Gegen diese naturalistische Denkart der Hegelschen Linken erhob sich in der Hegelschen Schule eine Anzahl von Gelehrten, welche die Mitte zwischen rechts und links innezuhalten sich bemühten. Die bedeutendsten Männer dieser Richtung waren in der Tübinger Schule zu finden. F. Chr. Baur samt seinen Schülern Zeller und O. Pfleiderer sowie der ihnen nahestehende A. E. Biedermann sahen als Grund des Daseins nicht die bloße Materie, sondern ein Immaterielles, die absolute Vernunft an. Auch der bekannte Historiker der Philosophie Kuno Fischer sowie viele andere Philosophen gesellten sich der vermittelnden Richtung bei und waren eifrig bemüht, die Kluft in Hegels Schule zu überbrücken. Es war umsonst. Die Gegensätze unter Hegels Schülern mußten naturnotwendig zur schließlichen Auflösung der Philosophie des Meisters führen, zumal auch die Gelehrten anderer Schulen sich eifrig an diesem Kampf beteiligten. Daß auch die Sozialisten Lassalle und Marx von Hegel ihren Ausgang nahmen, durch deren Lehren dem Umsturz und der kommunistischen Bewegung unserer Tage die Bahn gebrochen wurde, gereichte der ganzen Schule zu nicht geringem Schaden.

Wer eine genauere Übersicht über Hegels Schule haben möchte, sei auf den ersten Band der Zeitschrift »Der Gedanke« verwiesen! Als eigentliches Organ der Schule wurden 1827 von Leopold v. Henning die »Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik« gegründet, die sich bis 1847 hielten. Da sie in kirchlicher Beziehung der Orthodoxie sehr nahe standen, riefen Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer 1838 die »Hallischen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst« ins Leben, welche mit jedem Jahre radikaler wurden. Sie wurden zwar 1841 unter dem Titel »Deutsche Jahrbücher« nach Leipzig verlegt, aber nach drei Jahren verboten. Sonstige Zeitschriften der Hegelschen Schule sind die 1843—44 zu Tübingen von Albert Schwegler herausgegebenen »Jahrbücher der Gegenwart«, die von Ludwig Noack begründeten »Jahrbücher für spekulative Philosophie« (1846—48) und der zuerst von Ludwig Michelet, darauf kurze Zeit von Julius Bergmann redigierte »Gedanke«, samt der zuvor genannten Zeitschrift Organ der philosophischen Gesellschaft zu Berlin (1860—84).

a. Die Hegelsche Rechte.

Der Hauptvertreter der Hegelschen Rechten ist Karl Friedrich Göschel. Er wurde 1781 zu Langensalza geboren, studierte in Leipzig die Rechte, wurde 1818 Oberlandesgerichtsrat in Naumburg, 1837 Geh. Oberjustizrat in Berlin und später (bis 1848) Konsistorialpräsident in Magdeburg. Infolge der Märzereignisse entlassen, arbeitete er privatim im konservativen Sinne für die evangelische Landeskirche, bis er 1861 in Naumburg starb. Wir nennen von seinen zahlreichen Schriften folgende: »Über Goethes Faust« (Leipzig 1824), »Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zum christlichen Glaubensbekenntnis« (Berlin 1829), »Der Monismus des Gedankens« (Naumburg 1832), eine Verteidigung der Hegelschen Philosophie besonders gegen Chr. H. Weiße, »Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe« (1832), »Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie« (Berlin 1835), »Die siebenfältige Osterfrage« (Berlin 1837) und »Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen« (Berlin 1838).

Göschel steht voll und ganz auf dem Boden der christlichen Kirchenlehre, deren Übereinstimmung mit Hegels Philosophie ihm außer Frage steht. Wenn die Philosophie eine andere Weisheit sucht als die, welche durch Gerechtigkeit und Heiligung zur Erlösung führt, so ist sie nicht die rechte Weisheit. Das Ziel der Weisheit ist die Erlösung, und das Ziel der Erlösung liegt in der Auferstehung. Die Philosophie setzt nichts voraus, sie nimmt auch nichts als fertig hin, sondern sieht zu, wie alles, was vorab unmittelbar gegeben ist, sich nach einander entwickelt und vermittelt. So entwickelt sie logisch aus dem Nichts durch das Werden schrittweise das Sein bis zum Begriffe oder zur absoluten Idee, um dann die nach einander folgenden Momente oder Kategorieen in dem, was vorab gegeben, außer und neben einander wiederzufinden. Der Philosophie ist das Sein das Erste, d. h. dem Denken ist sein Sein das Erste, oder das Sein ist der Gedanke in seiner ersten Unmittelbarkeit. Das Sein ist das Erste, was vom Denken gedacht wird, ja das Denken ist überhaupt die Identität und Totalität aller seiner Bestimmungen, unter denen das Sein die erste ist. Dieses Denken ist nach Göschel näher das absolut persönliche Bewußtsein Gottes, von dem das Denken ausgeht und in das es wieder zurückkehrt. Die Gottheit ist eine dreieinige. Das Ansichsein Gottes ist der Vater, das Fürsichsein der Sohn,

das Anundfürsichsein der Geist. Die erste und zweite Person der Gottheit erreichen zwar in der dritten erst ihre Vollendung, was aber nach Göschel nichts anderes bedeutet, als daß zum absoluten Gottesbegriff die Trinität wesentlich gehört, ohne daß dabei an ein zeitliches Früher oder Später oder an eine privative Trennung zu denken ist. Wie alles, was von Gott geschaffen ist, auch wieder zu ihm zurückkehrt, so ist es auch mit der menschlichen Seele. Die Seele ist geschaffen, Geist zu sein. Sie entwickelt sich aus dem Geschaffensein zum Bewußtsein und aus dem Bewußtsein zum Geist. Der Geist ist zunächst zwar endlich, aber weil ein Produkt des absoluten Geistes, auch wieder unsterblich und ewig.

Wir heben aus der Zahl der rechtsstehenden Hegelianer, die mit diesen Gedanken im wesentlichsten harmonierten, Joh. Eduard Erdmann, Julius Schaller, Georg Andreas Gabler, Eduard Gans, Leopold von Henning, Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs und Franz Biese hervor.

Erdmanns Abweichungen von Hegel sind nur sehr gering. Wie Hegel, so geht auch Erdmann von dem Begriff der reinen Unmittelbarkeit aus, die noch von keinem Unterschied berührt ist. Sie ist identisch mit dem reinen Sein. Erdmann deduziert aus ihm zunächst den Begriff der Qualität mit ihren Abteilungen des Seins, des Daseins und des Fürsichseins. Sie können auch als die Perioden vom Sein bis zum Werden, vom Dasein bis zur Veränderlichkeit und vom Fürsichsein bis zur ausschließenden Beziehung betrachtet werden. Sein bis zum Werden ist Unbestimmtheit oder Endlosigkeit, Dasein bis zur Veränderlichkeit ist Bestimmtheit oder Endlichkeit, Fürsichsein bis zur ausschließenden Beziehung ist Selbstbestimmung oder Unendlichkeit. Die qualitativen Bestimmungen bilden die Voraussetzung für die quantitativen. Die Quantität ist das zweite Moment der Unmittelbarkeit. Aus ihr ergeben sich die Gruppen der unbestimmten Größe, der bestimmten Größe und des quantitativen Verhältnisses, das die Quantität und Größe in ihrer Unendlichkeit und zugleich in ihrem Hinübergehen über das bloß quantitative Gebiet zeigt. Diejenige Bestimmtheit, welche zugleich qualitativer und quantitativer Natur ist, ist der Modus, die dritte Kategorie der Unmittelbarkeit. Der Modus nach seinem quantitativen Moment ist das Maß, nach seinem qualitativen die Art und Weise, als wirkliche Einheit beider modales Verhältnis oder eigentlicher Modus. Die erste Sphäre also ist die der Unterschiedslosigkeit oder des reinen Seins. Die bloße Unmittelbarkeit ist aber eine Abstraktion, in Wahrheit ist die Un-

mittelbarkeit vielmehr Vermittlung, daher sich denn auch empirisch alles, was als Unmittelbares erscheint, für Erdmann ebensosehr als Vermittlung erweist. Diese Vermittlung ist Identität, Unterschied und Relation des Grundes und der Folge. Das nicht mehr bloße Wesen ist die Erscheinung. Das Wesen wird, in die Erscheinung getreten, mit ihr eins und zum erscheinenden Wesen, und die konkrete Einheit des Wesens und der Erscheinung ist die Wirklichkeit. Ihre Momente sind Möglichkeit, Kraftäußerung und Notwendigkeit, von denen sich das letztere in der Subsistenz und Inhärenz, Kausalität und Wechselwirkung realisiert. Mit dem Begriff der innern Notwendigkeit sind wir in eine neue Sphäre gelangt, die Sphäre des Begriffs oder der Freiheit. Der Begriff ist Freiheit, weil ihm kein Sein als anderes mehr gegenübersteht, er also nur durch sich selbst beschränkt ist. Seine Momente sind Subjektivität (Begriff, Urteil, Schluß), Objektivität und Idee. Die Idee ist die Einheit des Begriffs und seiner Objektivität. Diese Einheit erscheint erstens als unmittelbar in der Erscheinung des Lebens; sie tritt sich zweitens als subjektive und objektive gegenüber und stellt so die Idee des Wahren und Guten dar; sie wird drittens durch Abstreifung der Schranke, welche sie hatte, als sie als Gutes und Wahres sich gegenüberstand, das wahrhaft Unendliche. Die Idee als fertige oder vollendete ist die Natur. Die Naturphilosophie ist darum der zweite Hauptteil des Systems der Philosophie, dessen ersten die Logik bildet. Es ist die Aufgabe der Naturphilosophie, zu rechtfertigen, daß man nur daseiende Vernünftigkeit Natur nenne; ebensosehr hat sie aber auch nachzuweisen, daß der Widerspruch, der darin liegt, daß die Natur Idee, Prozeß, Leben und doch auch wieder Dasein, d. h. prozeßlos sei, über die Natur hinausstrebt. Es ist die Aufgabe der Religionsphilosophie zu zeigen, wie das, was wir Natur bezeichnen, auch noch die andere Bedeutung als Schöpfung habe.

Erdmann wurde 1805 zu Wolmar in Livland geboren, studierte in Dorpat und Berlin, kam 1829 als Pfarrer nach Wolmar, habilitierte sich 1834 in Berlin und wurde 1836 a. o. und 1839 o. Professor der Philosophie in Halle a. S., wo er durch seine glänzende Lehrtätigkeit viele Zuhörer um sich sammelte. Er starb am 12. Juni 1892. Er schrieb: »Vorlesungen über Glauben und Wissen« (Berlin 1837), »Seele und Leib« (Halle 1837, 2. Aufl. 1849), »Natur oder Schöpfung?« (Leipzig 1840), »Grundriß der Psychologie (Leipzig 1840, 5. Aufl. 1873), »Grundriß der Logik und Metaphysik« (Halle 1841, 5. Aufl. 1875), »Psychologische Briefe« (Leipzig 1851, 7. Aufl. 1897), »Vermischte Aufsätze« (Leipzig 1845), »Philos.

Vorlesungen über den Staat« (Halle 1851), »Vorlesungen über akademisches Leben und Studium« (Lpz. 1858), »Ernste Spiele« (Berlin 1871, 4. Aufl. 1890), »Darwins Erklärung pathognomischer Erscheinungen« (Halle 1874), »Grundriß der Geschichte der Philosophie (Berlin 1866, 4. Aufl. 1896 bearbeitet von Benno Erdmann, ins Englische übers. London 1892) u. a. Die interessanteste Schrift sind die »Psychol. Briefe«, welche in unterhaltender Weise die Resultate der wissenschaftlichen Forschung darzulegen suchen.

Julius Schaller, geb. 1810 in Magdeburg, 1838—61 Professor der Philosophie in Halle, gest. 1868, gibt in der Schrift »Die Philosophie unserer Zeit« (Leipzig 1837) eine Erläuterung und Apologie des Hegelschen Systems; er unterzieht hier die wichtigsten der sich Hegel entgegenstellenden Systeme einer eingehenden Kritik und sucht zu zeigen, wie die Persönlichkeit Gottes und die Freiheit des Menschen in Hegels System gegeben oder durch dasselbe wenigstens nicht ausgeschlossen sind. Die Schrift »Der historische Christus und die Philosophie« (Leipzig 1838) behandelt die philos. Elemente, welche die Grundlage in Strauß' »Leben Jesu« bilden, und unterwirft die dogmatischen Grundideen desselben einer scharfsinnigen Kritik. Schaller lieferte viele Beiträge zu den »Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik« und den »Hallischen Jahrbüchern«, veröffentlichte »Vorlesungen über Schleiermacher« (Halle 1844) und eine «Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs« (Leipzig 1847); auch beschäftigte er sich mit dem Gedanken der Herausgabe einer größeren Naturphilosophie, als deren Vorarbeiten die »Geschichte der Naturphilosophie von Baco bis auf unsere Zeit« (Leipzig u. Halle 1841—46), »Briefe über Alex. v. Humboldts Kosmos« (Leipzig 1850), »Die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem Werte« (Leipzig 1851), »Seele und Leib« (Weimar 1855) und »Das Seelenleben des Menschen« (Band I der »Psychologie«, Weimar 1860) erschienen. Schallers Schriften zeichnen sich ausnahmslos durch eingehende Sachkenntnis und große Allgemeinverständlichkeit aus.

Franz Biese, 1803—1895, suchte in seiner »Philos. Propädeutik« (Berlin 1845) die Hegelsche Philosophie für den Unterricht auf Gymnasien und höheren Bildungsanstalten fruchtbar zu machen, indem er die verschiedenen Stufen der Anschauung und Vorstellung schildert, durch welche der Geist den gegebenen Stoff sich aneignet und bewältigt, und durch die er die Kraft gewinnt, immer mehr zu sich selbst zurückzukehren und sich denkend zu verhalten. Lehrreich ist auch sein Werk über »Die Philosophie des Aristoteles« (Berlin 1835—42), das in 2 Bänden zunächst die Logik

und Metaphysik und sodann die besonderen Wissenschaften behandelt.

Georg Andreas Gabler, geb. 1786 zu Altdorf, 1811 Lehrer am Gymnasium in Ansbach, 1817 Professor, 1821 Rektor, 1824 Kreisscholarch in Baireuth und 1835 als Hegels Nachfolger Prof. der Philosophie in Berlin, gest. 1853, bemühte sich in seinem »Lehrbuch der philos. Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft«, von dem nur die 1. Abteilung unter dem Titel »Kritik des Bewußtseins« erschien (Erlangen 1827, neue Ausgabe Leiden 1901 von Bolland), die Prinzipien der Hegelschen Philosophie klar herauszustellen und dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen und versuchte in seinem Berliner Antrittsprogramm »De verae philosophiae ergo religionem christianam pietate« (Berlin 1836) zu zeigen, daß die Hegelsche Philosophie mit den christlichen Dogmen nicht in Widerspruch stehe. Trendelenburgs Angriffe auf Hegels Philosophie wies er in der Schrift »Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurteilung und Würdigung« (Berlin 1843) zurück.

Eduard Gans, geb. 1798 in Berlin, 1820 Privatdozent, 1825, nachdem er vom Judentum zum Christentum übergetreten war, a.o. und 1828 o. Prof. der Jurisprudenz in Berlin, gest. 1839, einer der eifrigsten Begründer der Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik, trat besonders in rechtsphilosophischer Hinsicht für Hegels Ideen ein und stellte sich hier an die Spitze der Opposition gegen die besonders durch v. Savigny vertretene herrschende historische Schule in der Rechtsphilosophie. Er schrieb »Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung« (4 Bde., Berlin 1824—35), »System des röm. Civilrechts« (Berlin 1827), »Beiträge zur Revision der preußischen Gesetzgebung« (Berlin 1830—32), »Vermischte Schriften« (Berlin 1834), darin u. a. »Über v. Savignys Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter«, »Vorlesungen über die Geschichte der letzten 50 Jahre« in Raumers histor. Taschenbuch (1833—34) u. a. Gans' sämtlichen Schriften liegt die Beziehung auf den Staat zu Grunde; die Philosophie und Geschichte desselben bilden den Ausgangs-, Wende- und Rückkehrpunkt seiner ganzen juristischen Wissenschaft. Zu Gans' Anhängern gehören vor allem K. Fr. E. Sietze, Verfasser der »Grundbegriffe preußischer Staats- und Rechtsgeschichte« (1825), und J. Saling, Verfasser von »Die Gerechtigkeit in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung« (1827).

Leopold v. Henning, geb. 1791, seit 1825 Professor in Berlin, gest. 1866, wandte in seinem Hauptwerk »Principien der Ethik in historischer Entwicklung« (Berlin 1824) die Hegelschen

Grundgedanken besonders auf ethischem Gebiete an. Das Denken ist ihm ein dreifaches, ein unmittelbares, ein reflektierendes und ein spekulatives. Das erstere faßt die Dinge so auf, wie sie sich dem erkennenden Bewußtsein darbieten; das reflektierende sucht das Innere der Dinge zu erforschen und das zu Erkennende auf die im Bewußtsein liegenden allgemeinen Denkformen zu beziehen; das spekulative Erkennen bildet die Einheit der beiden ersten Erkenntnisweisen. Auf die Ethik angewendet, hat das Sittliche für das unmittelbare Erkennen die Gestalt eines Seienden, für das reflektierende die eines Gesetzten und zwar eines durch die Vermittlung des abstrakten, mit sich identischen Willens Gesetzten; der spekulativen Betrachtungsweise gilt das Sittliche als ein Dasein des freien Willens. Wenn es die Aufgabe der Philosophie ist, das, was da ist, zu begreifen, so ist es die Aufgabe der philosophischen Sittenlehre, das Sittliche auf seinen Begriff zurückzuführen, d. h. dasselbe in der Weise des freien, bei sich bleibenden Denkens zu erfassen.

Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, geb. 1794 in Karlseck (Oldenburg), 1822 a.o. Professor in Breslau und 1824 o. Professor in Halle, gest. 1861, verteidigte in der Schrift »Die Religion in ihrem innern Verhältnis zur Wissenschaft« (Heidelberg 1822) die Hegelsche Philosophie gegen Schleiermacher, und zeigte sich auch sonst als ein energischer Verfechter der Hegelschen Gedanken. So besonders in seinen »Grundlinien der Philosophie der Logik« (Halle 1826) und in seiner »Genesis des Wissens« (Halle 1835). Auch seine ästhetischen Schriften »Vorlesungen über Goethes Faust« (Halle 1825), »Das Wesen der antiken Tragödie« (Halle 1827) und »Schillers Dichtungen nach ihrem histor. Zusammenhang« (Halle 1837) sowie seine juristischen Werke »Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation« (Leipzig 1848—52) und »Die Könige« (Leipzig 1852) sind Versuche, die Hegelschen Kategorieen in die Ästhetik und Rechtslehre einzuführen.

b. Die Hegelsche Linke.

α) Ludwig Feuerbach und die Konsequenzen seiner Philosophie.

Ludwig Feuerbach wurde am 28. Juli 1804 zu Landshut als Sohn des berühmten Kriminalisten P. J. A. von Feuerbach geboren. Er studierte in Heidelberg Theologie, wurde durch Daubs Vorlesungen für die Hegelsche Philosophie gewonnen, ging 1824 nach Berlin, um Hegel selbst kennen zu lernen, und ließ sich 1828 in Erlangen als Privatdozent der Philosophie nieder. Seine 1837 zu Nürnberg anonym erschienene Schrift »Gedanken über Tod und

Unsterblichkeit«, in der er eine das Jenseits sich zum Ziele setzende Religion für einen Rückschritt erklärte, verhinderte sowohl in Erlangen als auch an anderen Hochschulen seine Anstellung als Professor. Er zog sich deshalb seit 1836 auf das Schloß Bruckberg bei Ansbach zurück, von wo er 1860 nach dem Rechenberg bei München übersiedelte. Er starb 1872, nachdem er die letzten Jahre seines Lebens in größter äußerer Not verbracht hatte.

Der Gang der inneren Entwicklung Feuerbachs wird durch den Ausspruch bezeichnet: Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke. Nicht bloß die Philosophen, sondern das allgemeine Bewußtsein über das eigentliche Wesen der Religion aufzuklären, und der Kampf gegen das Festhalten des kirchlichen Glaubens war das wesentliche Interesse Feuerbachs. Die Kritik des religiösen Glaubens ist es denn auch, an welcher Feuerbachs eigentümliche philosophische Ansicht sich entwickelt hat.

Die erkenntnistheoretische Grundlage, auf der sich Feuerbachs Philosophie aufbaute, war der Sensualismus: Wahrheit und Wirklichkeit sind mit der Sinnlichkeit identisch. Wenn die alte Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt den Satz nahm: ich bin ein abstraktes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen, so beginnt die neue Philosophie mit dem Satze: ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, der Leib gehört zu meinem Wesen, ja er ist in seiner Totalität mein Wesen selbst. Unbezweifelbar, unmittelbar gewiß ist nur, was Objekt des Sinnes, der Anschauung, der Empfindung ist. Daraus folgt, daß der Inhalt der Religion nur Illusion ist. Der Inhalt der Religion ist der Begriff Gottes. Die Sinnlichkeit sagt aber über Gott nichts aus. Gott ist für die religiöse Vorstellung ein Wesen, erhaben über Raum und Zeit, unerkennbar den menschlichen Sinnen: das heißt in Wahrheit nichts anderes, als er ist nicht, denn Sein besitzt nur das, was sinnlich wahrgenommen wird. Gott wirkt ursachlos, willkürlich — also kann es einen Gott nicht geben, denn alles wirklich Existierende steht in der unauflöslichen Verknüpfung von Ursache und Wirkung: Gott ist ein immaterielles, geistiges Wesen — also kann er nicht existieren, denn die Sinne zeigen uns nur körperliche Wesen, in denen Geist und Körper mit einander verbunden sind.

Und wie mit Gott, so ist es auch mit dem Jenseits, es ist nichts anderes als der verwirklichte, praktische Gott. Nirgends zeigt sich nach Feuerbach die Unvernunft des Christentums deutlicher als darin, daß es die Unsterblichkeit für etwas Gewisses

ausgegeben und damit den Gedanken an ein künftiges, besseres Leben zum angelegentlichsten Gedanken der Menschheit gemacht hat. Die Unsterblichkeit ist nur ein Wunsch der menschlichen Einbildung; das Christentum hat mit derselben dem Menschen nur eine Schmeichelei gesagt, an die im Grunde seines Wesens kein Mensch recht glaubt, wie das die Tatsache beweist, daß kein einziger Mensch gern sterben will.

Was setzt nun Feuerbach an die Stelle der für Illusion erklärten Begriffe Gottes und der Unsterblichkeit? Was ist ihm die Religion, was Gott? Er sagt: »Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele, sein Herz, und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen, die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse«. Mit anderen Worten: das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen. »Aus seinem Gott erkennst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist identisch.« Der religiöse Mensch ist es sich freilich nicht direkt bewußt, daß sein Bewustsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben das eigentümliche Wesen der Religion; dennoch ist die Religion die erste und zwar indirekte Selbsterkenntnis des Menschen. Sie geht daher auch überall der Philosophie voran, sowohl in der Geschichte der Menschheit wie in der Geschichte des einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet; das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deswegen darin, daß das, was der früheren Religion für etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, d. h. was früher als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist für die spätere Religion nur Götzendienst: der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet. Der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ist darum rein illusorisch, er ist nichts weiter als der Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum, und der Inhalt und Gegenstand der Religion ist durchaus menschlicher Art.

Durch den Gottesglauben erhebt sich der Mensch über die ganze Natur und gibt sich damit eine Ausnahmestellung in der Welt; er unterstellt sich einer besonderen Vorsehung, die im

Besonderen für ihn sorgt und im Notfall auch die Naturgesetze in seinem Interesse eliminiert. Aber auch dieser Glaube an die göttliche Vorsehung ist nur der Glaube an den eigenen Wert, der Glaube des Menschen an sich selbst. Daher stammen die wohltätigen Folgen dieses Glaubens, daher aber auch die falsche Demut, der religiöse Hochmut, der sich zwar nicht auf sich verläßt, dafür aber dem lieben Gott die Sorge für sich übergibt. »Gott bekümmert sich um mich; er beabsichtigt mein Glück, mein Heil; er will, daß ich selig werde; aber dasselbe will ich auch; mein eigenes Interesse ist also das Interesse Gottes, mein eigener Wille Gottes Wille, mein eigener Endzweck Gottes Zweck, die Liebe Gottes zu mir nichts als meine vergötterte Selbstliebe«.

Durch diesen siegesgewissen Egoismus wirkt die Religion sowohl in sittlicher wie auch in kultureller Beziehung höchst verderblich. Sie bringt den Menschen ebenso um die Kraft des wirklichen Lebens wie um den Wahrheits- und Tugendsinn. Der Wahrheitssinn wird ertötet, indem hier eine Offenbarung Gottes in der Zeitlichkeit an bestimmte, zum teil recht beschränkte Individuen behauptet wird; der Tugendsinn wird vernichtet, weil alle sittlichen Verhältnisse, die an und für sich schon heilig und wertvoll sind, zu abgeleiteten erniedrigt werden, indem sie als Gebote Gottes aufgefaßt und so erst durch die göttliche Willkür geheiligt werden. Über der Moral schwebt Gott als ein vom Menschen unterschiedenes Wesen, dem das Beste angehört, während dem Menschen nur der Abfall zukommt. Alle Gesinnungen, die dem Leben, dem Menschen zugewendet werden sollen, alle seine besten Kräfte vergeudet der Mensch an das bedürfnislose Wesen. Die wirkliche Ursache wird zum selbstlosen Mittel, eine nur vorgestellte, imaginäre Ursache zur wahren, wirklichen Ursache. Der Mensch dankt Gott für die Wohltaten, die ihm der andere selbst mit Opfern dargebracht; der Dank, den er seinem Wohltäter ausspricht, ist nur ein scheinbarer, er gilt nicht ihm, sondern Gott. Er ist dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menschen. So geht die sittliche Gesinnung in der Religion unter. »Wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einsetzung gegründet wird, da kann man die unmoralischsten, unrechtlichsten, schändlichsten Dinge rechtfertigen und begünden.« Ebenso hat die christliche Religion in ihrem Wesen auch kein Prinzip der Kultur, der Bildung in sich. Je beschränkter der Gesichtskreis des Menschen ist, je weniger er von Geschichte, Philosophie und Natur weiß und versteht, desto inniger hängt er an seinem Gott. Dem Religiösen muß das Bildungsbedürfnis

fremd bleiben, denn er ist glücklich in seiner Phantasie, er hat in seinem Gotte den Inbegriff aller Schätze und Wissenswürdigkeiten.

Soll nun nach alledem die Religion beseitigt werden? Feuerbach will das keineswegs; er will sie bloß von dem Wahn befreien, als ob es für den Menschen etwas Besseres gebe als wiederum das Menschliche. Mit andern Worten: Die Theologie hat sich in Anthropologie zu wandeln. »Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft, aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem anderen, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste metaphysische Prinzip der blutigen Menschenopfer, kurz darin der Urgrund aller Greuel, aller schaudererregenden Szenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte.« Darum sind alle Sätze wie »Gott ist barmherzig, er ist die Liebe, er ist allmächtig, er tut Wunder und erhört Gebete«, umzukehren; es muß heißen: die Barmherzigkeit, die Liebe, die Allmacht, das Wundertun und Gebeteerhören ist göttlich. Die Religion ist »der Traum des menschlichen Geistes«. Aber auch im Traum befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, sondern auf der Erde, im Reiche der Wirklichkeit, nur daß wir die wirklichen Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Notwendigkeit, sondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkür erblicken. »Ich tue daher der Religion nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne, oder vielmehr nur ihre einwärts gekehrten Augen auswärts richte, d. h. ich verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit.« Der Mensch ist der Anfang, der Mittelpunkt und das Ende der Religion: homo homini deus!

Feuerbach stellt nicht mit Unrecht dem Phantastischen und Abstrakten in der Religionsphilosophie die Forderung eines ernstlichen Eingehens auf die konkrete Wirklichkeit des menschlichen und natürlichen Seins entgegen. Leider unterließ er es nur, das wahre Wesen des Menschen und der Natur einer gründlichen Analyse zu unterwerfen, so daß er schließlich in den absurdesten Illusionismus hineingeriet. Der Mensch soll ihm die Einheit aller Gegensätze sein, aber in Wahrheit ist seine Einheit nur eine eingebildete. Er löst die Gegensätze dadurch, daß er sie verflacht. So setzt er z. B. die Empfindung zuerst prinzipiell dem Denken entgegen; dann aber faßt er sie als gebildete, d. h. als denkende Empfindung, ohne jedoch an der

Empfindung selbst die notwendige innere Beziehung zum Denken nachzuweisen. Ebenso fordert er, daß das Denken rektifiziert werden soll durch die Anschauung und zwar so, daß dasselbe damit unmittelbar seine spezifische Bestimmtheit aufgibt, der Beweis des Gesetzes, der wesentlichen objektiven Notwendigkeit zu sein. In allen diesen Wendungen wird als die wesentliche Tendenz festgehalten, dem bisherigen Idealismus einen Realismus entgegenzustellen. Je mehr sich diese Tendenz vordrängt, desto mehr erscheint das Sinnliche, Einzelne, Individuelle nicht als die eine Seite des Gegensatzes, sondern als Totalität, als der ganze Mensch; das Denken ist dann nur eine besondere sinnliche Funktion.

Aus dieser prinziplosen Verbindung der verschiedenen Tätigkeiten des Menschen kann nun unmöglich eine freie sittliche Praxis hervorgehen. Feuerbach dringt besonders dem religiösen Glauben gegenüber, der den Wahrheits- und Tugendsinn vernichte (!), auf die unbedingte Anerkennung der sittlichen Verhältnisse; sie sollen heilig sein an und für sich. Wie aber diese sittlichen Verhältnisse dem Inhalt nach beschaffen sind, bleibt völlig unbestimmt. Ist nicht die ideelle Allgemeinheit das Wesen, das Prinzip des Menschen, so stellt sich dem Idealismus der Sittlichkeit mit gleichem Recht die Sinnlichkeit an die Seite. Die höchste Forderung, welche von hier aus an den Menschen gestellt werden kann, ist nur die, daß er außer den sinnlichen Interessen auch die idealistischen nicht vergesse; aber auch so bleibt dieses idealistische Interesse nur abstrakte Theorie, und zwar darum, weil es neben dem sinnlichen liegt. Wie es dem Individuum beliebt, überläßt es sich heute dem idealistischen Bedürfnis, um morgen wieder der sinnlichen Leidenschaft um so toller zu frönen; es schwelgt in der Abstraktion des reinen Gedankens ebenso sehr wie in dem Feuer der Leidenschaft. Auch eine freie sittliche Gemeinschaft ist hier undenkbar. Die Menschen können sich wohl aus Bedürfnis mit einander verbinden, aber dies Bedürfnis ist rein individueller Art. Ehe man die Hand umdreht, tritt wieder der Trieb der Sinnlichkeit hervor, der allen Idealismus mit Füßen zu treten bereit ist. Was treibt nun aber über diesen Schein der Sittlichkeit hinaus zur wirklichen, in sich notwendigen Sittlichkeit? Wirklich gelöst sind die dem Menschen immanenten Gegensätze nur durch den Begriff der konkreten Idealität, d. h. nur dadurch, daß der Geist nicht neben die Sinnlichkeit, die Empfindung und den Trieb gestellt wird, sondern als die inhaltvolle, alle diese Momente in sich umfassende und vergeistigende Energie und damit als das

wahre Wesen, als das Prinzip des Menschen begriffen wird. Nur dieses Prinzip ist ein reales und wahrhaft praktisches, wogegen der Mensch im allgemeinen, als äußerer Komplex entgegengesetzter Elemente nur nichtige Illusion ist. Wohin das führt, hat Feuerbach selbst klar bewiesen durch sein bekanntes Wort: »Der Mensch ist, was er ißt«, ein Wort, das er in einer Rezension von Moleschotts Lehre der Nahrungsmittel seinen Nachbetern als Schlagwort formuliert hat.

Wir brechen ab mit der Bemerkung, daß mit dem menschlichen Geiste der Fortgang zu einem allumfassenden Geistesleben von selbst gegeben wird, das seinerseits wieder ohne überirdische Tatsachen nicht faßbar ist. Und damit ist auch der Wahrheitsgehalt der Religion bewiesen, da im Geistesleben das Aufsteigen zu einer selbständigen und wesenhaften Wirklichkeit erkannt wird.

Feuerbach schrieb »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit« (Nürnberg 1830, neu herausgegeben Stuttgart 1903 von Fr. Jodl), »Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza« (Augsb. 1833), »Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie (ibid. 1837), »Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten» (ibid. 1838, 2. Aufl. 1844), »Über Philosophie und Christentum mit Rücksicht auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit (1839), »Das Wesen des Christentums (Leipzig 1841, ins Englische übers. von Marian Evans), »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« (Zürich 1843), »Das Wesen der Religion« (Leipzig 1845, 2. Aufl. 1849), »Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers« (Leipzig 1844), »Vorlesungen über das Wesen der Religion« (Leipzig 1850), »Theogonie oder vom Ursprung der Götter (Leipzig 1857, 2. Aufl. 1866), »Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie« (Leipzig 1866). Feuerbachs sämtliche Werke wurden Leipzig 1846—1866 in 10 Bänden herausgegeben.

Gegen L. Feuerbach erhob sich der durch seine Christenfeindlichkeit bekannte Georg Friedrich Daumer, geb. 1800, gest. 1875, eine zeitlang Professor am Nürnberger Gymnasium, mit der Schrift »Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung« (Berlin 1844), weil er den Menschen, »das Schrecklichste der Schrecken«, auf Kosten der Natur als des eigentlich Absoluten vergöttert habe, so daß er sich im Grunde genommen mit dem Pietismus auf die gleiche Stufe stellte. Obgleich Daumer das Christentum lange als die höchste

Spitze der natur- und menschenfeindlichen Richtungen, dessen roheste Erscheinung der Molochdienst wäre, bekämpft hatte, trat er doch 1859 zum Katholizismus über.

Zur Popularisierung der Feuerbachschen Gedanken trug besonders sein jüngerer Bruder Friedrich Feuerbach bei, welcher, 1806 in Landshut geboren, in Paris orientalische, klassische und neuere Philosophie studierte. Er schrieb »Grundzüge der Religion der Zukunft« (Zürich u. Nürnberg 1843—45), »Die Kirche der Zukunft« (1847) und »Gedanken und Tatsachen« (1862). Anhänger Feuerbachs sind ferner Wilhelm Bolin, Professor in Helsingfors, geb. 1835, (»Feuerbachs Briefwechsel u. Nachlaß«, »Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen«, Stuttgart 1891), K. Beyer (»Leben und Geist L. Feuerbachs«, Leipzig 1873), Karl Grün (»L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung«, 2 Bde., Leipzig 1874) und K. N. Starcke (»Ludwig Feuerbach«, Stuttgart 1855). Auch Ludwig Knapp, Rechtsphilosoph in Heidelberg, geb. 1821, gest. 1858, geht auf Feuerbach zurück. In seinem »System der Rechtsphilosophie« (Erlangen 1857) teilt er das Denken in ein vorstellendes und »muskulär erregendes«, das von besonderer Wichtigkeit für die Rechtsphilosophie sei. Die muskulär erzwungene Unterwerfung der Natur unter die menschliche Gattung ist die Volkswirtschaft, die des menschlichen Individuums unter die Gattung ist die Sittlichkeit, welche sich ihrerseits wieder in Moral und Recht entfaltet.

Die ethischen Konsequenzen der Feuerbachschen Philosophie zogen der unter dem Pseudonym Max Stirner bekannte philosophische Schriftsteller Kaspar Schmidt sowie die Begründer des Sozialismus Lassalle und Marx. Auch der neuerdings öfter genannte Julius Duboc hat das Recht des Feuerbachschen Atheismus in ethischer Beziehung zu erweisen gesucht.

Max Stirner wurde 1806 zu Baireuth geboren, studierte in Berlin, Erlangen und Königsberg Theologie und Philologie, wurde Gymnasiallehrer in Berlin und später Lehrer an einer Berliner höheren Töchterschule. Er starb 1856. Merkwürdigerweise hat man ihn heute wieder aus dem Grabe erstehen lassen, wahrscheinlich, weil der sich neu erhobene Egoismus einen Mann braucht, der ihm eine wissenschaftliche Grundlage wie kein zweiter gegeben hat. Von seinen Werken, unter denen die »Geschichte der Reaktion« (Berlin 1852) sowie die Übersetzungen von J. B. Says Lehrbuch der prakt. Ökonomie (Leipzig 1845 f.) und Adam Smiths Untersuchungen über den Nationalreichtum zu nennen sind, interessiert uns hier vor

allem sein Hauptwerk »Der Einzige und sein Eigentum« (Leipzig 1845, in Reclams Universal-Bibliothek 1892, 3. Aufl. 1900, ins Französische übersetzt Paris 1900). Er wies hier dem Verfasser des »Wesens des Christentums« nach, daß die Auflösung der Idee des Absoluten und der Gottheit konsequenterweise bis zur Auflösung aller allgemeinen Ideen fortgesetzt werden müsse, daß die Wahrheit des Feuerbachschen Gattungsbegriffes der Menschheit der einzelne Mensch, und daß mithin das letzte Wort der Ethik nicht der Humanismus, sondern der Egoismus sei. Alles, was sich als äußere Gewalt, als Glaube oder bloßer Begriff über das Individuum und seine Willkür stellt, wird von Stirner absolut verworfen. Der Einzige ist der Egoist; er geht sich selbst über alles und gebraucht die Welt und die Menschheit nur im eigenen Interesse. Er kann alles, was er will oder vermag. Sittlichkeit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit u. s. w. sind ihm nur nichtige Gespenster. Ideale sind »Sparren« und Torheiten ohne irgendwelchen Wert.

Noch weiter, wenn auch nur in parodistischer Absicht, ging die anonym (vielleicht von dem Köthenschen Geistlichen Dr. K. Schmidt) erschienene Schrift »Das Verstandestum und das Individuum« (Leipzig 1846), indem sie nachwies, zu welchem trostlosen Widersinn diese ganze Richtung führen müßte. Der Verfasser zeigt, daß der letzte Rest des Abstrakten erst dann getilgt ist, wenn man sich entschließt, selbst den Gedanken für nichts zu erklären und an die Stelle von Wissenschaft und Sittlichkeit das einzig dem Naturtriebe folgende Individuum zu setzen.

Ferdinand Lassalle wurde 1825 zu Breslau geboren, ging 1840 auf die Handelsschule nach Leipzig, studierte seit 1842 in Breslau und seit 1844 in Berlin Philosophie und Rechtswissenschaft, trat 1848 für die demokratische Partei ein, kämpfte später energisch für die Arbeiter und empfahl die Produktiv-Assoziation, um den Arbeiterstand selbst zum Fabrikherrn zu machen und den Zwischengewinn fremder Unternehmer zum Wegfall zu bringen. Diese Assoziation wollte er durch Anteil der Arbeiter am politischen Regimente mittels des allgemeinen indirekten Wahlrechts herbeiführen. Er gab dadurch den Anstoß zu besonderen Arbeiterverbindungen, welche sich sein Programm zu eigen machten. Lassalles Wirken wurde durch seinen plötzlichen, durch Verwundung im Duell herbeigeführten Tod 1864 beendet. Unter seinen Schriften ist die philosophisch bedeutendste das »System der erworbenen Rechte« (Leipzig 1861, 2. Aufl. 1880); außerdem sind erwähnenswert »Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von

Ephesus« (Berlin 1858), worin er die Hegelschen Grundideen schon bei Heraklit nachwies, »Reden und Schriften« (3 Bände, Berlin 1881—94, herausgegeben von E. Bernstein im Auftrag des sozialdemokratischen Parteivorstandes) und »Die Wissenschaft und die Arbeiter« (Berlin 1863).

Lassalle sucht auf der Basis der Hegelschen Rechtsphilosophie und Fichtes politischer Anschauungen (cfr. den Nationalstaat) die seiner ganzen Zeit zu Grunde liegenden politisch-sozialen Gedanken im Feuerbachschen Geiste rechtswissenschaftlich zu erhärten. Die abstraktallgemeinen Kategorieen von Eigentum, Erbrecht, Vertrag, Familie u. s. w. sind heute verjährt; denn der römische Eigentums- und Familienbegriff ist ein ganz anderer als der entsprechende deutsche. Die Rechtsphilosophie hat es daher nicht mit logisch-ewigen Kategorieen zu tun, sondern die Rechtsinstitute sind nur die Realisationen historischer Geistesbegriffe, sie sind der Ausdruck des geistigen Inhalts der verschiedenen historischen Volksgeister und Zeitperioden und darum als solche zu begreifen. Die Rechtsphilosophie darf daher nicht behandeln *das* Eigentum, *den* Vertrag, *das* Anrecht, *die* Familie, *das* Erbrecht, *die* bürgerliche Gesellschaft, *den* Staat, sondern sie wird aus dem historischen Begriff des griechischen, römischen, germanischen etc. Geistes den Begriff des griechischen, römischen, germanischen Eigentums, Staates u. s. w. entwickeln müssen, wobei sich zeigen würde, daß manche dieser Begriffe nicht nur stets einen ganz anderen geistigen Inhalt hatten, sondern auch in ihrer formellen Existenz überhaupt nur Produkt eines bestimmten historischen Geistesbegriffs sind und mit diesem kommen und verschwinden, wie die bürgerliche Gesellschaft, die Korporation u. a. Die beiden rechtsphilosophischen Grundsätze, auf denen eine richtige Rechtsphilosophie basiert, sind: 1) kein Gesetz darf rückwirken, welches ein Individuum nur durch die Vermittlung seiner Willensaktionen trifft, und 2) jedes Gesetz darf rückwirken, welches das Individuum ohne Dazwischenschiebung eines solchen freiwilligen Aktes trifft, das also das Individuum unmittelbar in seinen unwillkürlichen, allgemein menschlichen oder natürlichen oder von der Gesellschaft ihm übertragenen Qualitäten trifft oder es nur dadurch trifft, daß es die Gesellschaft selbst in ihren organischen Institutionen ändert.

Karl Marx wurde 1818 zu Trier geboren, studierte Rechtswissenschaft, Philosophie und Nationalökonomie, ging später nach Paris, wo er mit Arnold Ruge die »Deutsch-französischen Jahrbücher« und mit H. Heine den »Vorwärts« redigierte. Aus Frank-

reich ausgewiesen, ging er 1844 nach Belgien, von dort wieder (1848) nach Frankreich und darauf nach Köln. Hier redigierte er einige Monate die sozialistische »Neue rheinische Zeitung«, die 1848 unterdrückt wurde, und ging dann über Paris nach London, wo er 1883 starb. Er begründete 1864 die sogenannte Internationale. Marx schrieb: »Discours sur le libre échange« und »Misère de la philosophie« (Brüssel 1847, deutsch 1855, 3. Aufl. 1895), »Manifest der kommunistischen Partei« (1847), »Zur Kritik der politischen Ökonomie« (Berlin 1859, neu herausgegeben von Kautsky, Stuttgart 1897), »Das Kapital« (1. Bd. 1867, 4. Aufl. Hamburg 1892, 2. u. 3. Bd. 1885, 2. Aufl. 1893 resp. 1894 herausgegeben), u. a.

Beeinflußt durch Feuerbachs »Wesen des Christentums« kam es M. darauf an, die Wahrheit aus den historischen Tatsachen heraus zu ergründen. Bei diesem Bestreben kam er zu der Einsicht, daß nicht der Staat, sondern die bürgerliche Gesellschaft die Sphäre sei, in welcher der Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit gefunden werden müsse. Hier gilt es, die Gesetze der Bewegung klarzulegen und besonders die treibenden Kräfte, die bei den Handelnden zu Beweggründen werden, aufzufinden. Marx findet die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in Änderungen der Produktions- und Austauschweise. In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Stufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte, gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, welches ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Mit andern Worten: Marx stellt als Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte den Satz auf, daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion u. s. w. treiben können, daß also die Produktion der unmittelbaren materiellen Lebensmittel und damit die jedes-

malige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnittes die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen der betreffenden Menschen entwickelt haben, und aus der sie daher auch erklärt werden müssen, nicht umgekehrt.

Es ist nicht schwer, das Verkehrte dieser materialistischen Geschichtsauffassung zu erkennen. Indem Marx die jeweiligen Produktivkräfte als ein Gegebenes betrachtet, vergißt er, nach dem letzten Grunde derselben zu fragen. Die letzte Ursache ist doch wohl das Bedürfnis nach Kleidung, Wohnung u. s. w., das sich mit Hilfe des Verstandes die Produktionstechnik als Mittel zur Befriedigung jenes Bedürfnisses erschuf und sie in eine zweckmäßige Verbindung mit der menschlichen Arbeitskraft setzte. Nun begnügt sich aber kein Volk nur mit der Befriedigung seiner unmittelbaren Existenzbedürfnisse. Überall kommen die andern Triebe, der Geselligkeitstrieb, der Geschlechtstrieb, der Kunsttrieb u. s. w. zur Geltung und wirken alle beim menschlichen Handeln mit. Marx hat nicht Unrecht, wenn er den Einfluß der Produktionsverhältnisse für die Gestaltung von Recht und Sitte hervorhebt; aber er übersieht, daß auch das Streben nach Befriedigung anderer Bedürfnisse auf Recht und Sitte gestaltend wirken. Außerdem ist seine Fassung von Recht und Produktion verfehlt. Marx spricht von einem juristischen Überbau, der sich auf den Produktionsverhältnissen erhebt. Setzen nicht diese aber selbst schon rechtliche Normen voraus, weil keine gesellschaftliche Produktion ohne rechtliche Regelung möglich ist? Das Verhältnis des Rechts zur sozialen Wirtschaft ist nicht das von Wirkung und Ursache, sondern von Form und Materie. Wie mit dem Recht und der Sitte, so ist es auch mit Kunst und Religion. Es ist zwar wahr, daß die Menschen sich erst kleiden, daß sie wohnen, essen und trinken müssen, ehe sie Politik, Kunst, Religion, Wissenschaft treiben können, aber das hat doch wohl mit der eigentlichen Behauptung der materialistischen Geschichtsauffassung, daß die Gestaltung der Produktionsverhältnisse die Gestaltung aller andern Zweige des sozialen Lebens ausschlaggebend beeinflusse, nichts zu tun. Es ist etwas anderes, die Bedingungen der Möglichkeit einer Tätigkeit zu deduzieren als den Inhalt dieser Tätigkeit aus andern Umständen ableiten zu wollen. Es ist zuzugeben, daß die Menschen sich mit künstlerischen Bestrebungen erst abgeben können, wenn des Leibes Notdurft gestillt ist, aber besagt dies irgend etwas über die Art und den Inhalt ihrer künstlerischen Betätigung?

Ist damit erklärt, weshalb die Kunst des 19. Jahrhunderts ganz andrer Art ist als die Kunst des Altertums und der Renaissance? Ebenso ist es mit der Religion. Die Religion ist kein Gebilde der Produktionsverhältnisse, sondern aus dem Streben nach Befriedigung des Kausalitätstriebs hervorgegangen. So sehen wir, daß die Produktionsverhältnisse in der sozialen Ausgestaltung des Menschenlebens wohl ihre Rolle spielen, daß es aber grundfalsch ist, sie zum alleinigen letzten Agens der Geschichte zu erheben, da andere Faktoren dabei auch ihre große Rolle spielen*).

Ein Schüler Marx' in philosophischer Beziehung ist Abroteles Eleutheropulus, Privatdozent der Philosophie in Zürich (geb. 1870). Die Weltauffassung der Völker ist auch für ihn Erzeugnis der Produktionsverhältnisse, wenn auch ihr näherer Inhalt Produkt des philosophischen Denkens ist. E. schrieb »Das Recht des Stärkeren« (1897), »Kritik der reinen rechtlich gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphilosophie« (Leipzig 1896, 2. Aufl. 1898), »Verhältnis zwischen Platons und Kants Bekenntnistheorie« (1896), »Wirtschaft und Philosophie, I: Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums aufgrund der gesellschaftlichen Zustände, II: Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-romanischen Völker aufgrund der gesellschaftl. Zustände« (Berlin 1900 f.), »Die Sittlichkeit oder der philos. Sittlichkeitswahn« (Berlin 1899), »Soziologie« (Jena 1904).

Julius Duboc, Privatgelehrter in Dresden, geb. 1829 in Hamburg, stellte als ethischen Hauptgrundsatz den Satz auf: »Tue, was du willst!«, d. h. nicht du als einzelnes Individuum, sondern insofern deine Individualität sich mit der Menschheit deckt. Die Aufgabe des Gottesglaubens und die Leugnung der Unsterblichkeit führen keineswegs zur Unsittlichkeit, denn die Sittlichkeit besteht darin, den dem höchsten Gute nachstrebenden Glückseligkeitstrieb voll und tatsächlich zu bejahen. Die Entwicklungsgeschichte der Menschheit hat zwar eine Erschütterung des Jenseits im Bewußtsein herbeigeführt, aber ohne die Religion in ihrem innersten Wesen zu gefährden, denn die wahre Religion, die darum auch die Religion der Zukunft sein wird, ist die Verfeinerung und Veredelung des Gefühls. — Duboc schrieb »Geschichte der englischen Presse« (1873), »Die Psychologie der Liebe« (Dresden 1874, 2. Aufl. 1883), »Leben ohne Gott, Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus« (1875), »Gegen den Strom«

---

*) Wir verweisen für diese Frage auf Arthur Ruppins lehrreiches Werk: Darwinismus und Sozialwissenschaft (Jena, Gust. Fischer 1903).

(1877), »Reben und Ranken« (1879), »Der Optimismus als Weltanschauung (1881), »Plaudereien und Mehreres« (1885), »Die Tragik vom Standpunkt des Optimismus« (1886), »100 Jahre Zeitgeist in Deutschland« (Leipzig 1889/93, 2. Aufl. 1899), »Grundriß einer Trieblehre vom Standpunkt des Determinismus« (Leipzig 1892), »Jenseits vom Wirklichen« (Leipzig 1896), »Das Ich und die Übrigen« (1897), »Emancipation der Kunst« (1898), »Die Lust als sozialethisches Entwicklungsprincip« (Leipzig 1900) u. a.

β) David Friedrich Strauß und seine Gesinnungsgenossen.

David Friedrich Strauß wurde 1808 in Ludwigsburg geboren, studierte im Tübinger Stift Theologie und Philosophie, wurde hier 1832 Repentent und hielt zugleich an der Universität Vorlesungen über Philosophie. Infolge seines »Lebens Jesu« 1835 seiner Stellung enthoben und an das Ludwigsburger Lyceum versetzt, trat er 1836 in Stuttgart in den Privatstand. Er verheiratete sich 1841 mit einer Schauspielerin, von der er sich aber nach wenigen Jahren wieder scheiden ließ, und lebte, nachdem er kurze Zeit die Rolle eines Abgeordneten im Württembergischen Landtag gespielt hatte, später in Heidelberg, München, Darmstadt und Ludwigsburg. Er starb 1874. Er schrieb »Das Leben Jesu« (Tübingen 1835f., 4. Aufl. 1840), »Streitschriften zur Verteidigung des Lebens Jesu« (Tüb. 1837f.), »Charakteristiken und Kritiken« (Leipzig 1839), »Die christliche Glaubenslehre« (Tüb. 1840f.), »Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige« (Mannheim 1847), »Ch. F. D. Schubarts Leben in seinen Briefen« (1849), »Christian Märklin, ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart« (Mannheim 1851), »Frischlin« (1855), »Ulrich v. Hutten« (3 Bde., Leipzig 1858—1860, 2. Aufl. 1871), »H. S. Reimarus« (Leipzig 1862), »Kleine Schriften biographischen, literarischen und kunsthistorischen Inhalts« (Leipzig 1862 u. 1867), »Neue Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk« (Leipzig 1864), »Friedrich Gottlieb Klopstock« (1865), »Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte« (Berlin 1865, gerichtet gegen Schleiermacher und seine Vorlesungen über das Leben Jesu), »Voltaire« (Leipzig 1870f.), »Der alte und der neue Glaube« (Leipzig 1872, 11. Aufl. 1881) u. a. Sämtliche Schriften mit Einleitung und Erläuterungen sind von Eduard Zeller unter den Titeln »Gesammelte Schriften von Strauß« (12 Bde., Bonn 1876—81) und »Ausgewählte Briefe von D. F. Strauß« (Bonn 1895) herausgegeben.

Strauß scheidet streng zwischen Wissen und Glauben; beide sind ihm nicht mit einander identisch. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist nicht in Christus, sondern in der Mensch-

heit und ihrer Geschichte realisiert. Die Persönlichkeit Gottes ist pantheistisch als Allpersönlichkeit, d. h. als ein im Bewußtsein der Menschen sich Personifizierendes gedacht. Gottes Verhältnis zur Menschheit ist kein transzendentes, sondern ein immanentes. Die Religion kann heute darum das nicht mehr sein, was sie früher war; denn jetzt sehen wir, daß das Persönliche, was die Menschen im Universum erblicken, erst von ihnen in dasselbe hineingetragen wird. Dieser Standpunkt, dem das gesetzmäßige, lebens- und vernunftvolle All die höchste Idee ist, ist nach Strauß weder ein direkt religiöser noch ein direkt irreligiöser. Er ist nicht religiös, weil die Grundidee der Religion, die Idee eines persönlichen Gottes, hinfällt, er ist aber auch nicht irreligiös, weil »dasjenige, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen, mit nichten bloß eine rohe Übermacht ist, der wir mit stummer Resignation uns beugen, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte, der wir uns mit liebendem Vertrauen ergeben« (Der a. u. d. n. Gl.).

Strauß begreift die gesamte Welt- und Lebensentfaltung nach Darwinscher Methode. Wenn wir von den einzelnen Erscheinungskreisen rings um uns her vorwärts schreiten, von den elementaren Kräften zu den Pflanzen und Tieren, von diesen zu dem allgemeinen Leben der Erde, von hier zu dem Leben des Sonnensystems u. s. w., so gelangen wir schließlich zu der Vorstellung des Alls. Es ist der Inbegriff aller Erscheinungen, Gesetze und Kräfte, ein ins Unendliche bewegter Stoff, der sich durch Scheidung und Mischung zu immer höheren Formen und Funktionen steigert, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreis beschreibt. Dasjenige, was bei dem Bestande der Welt herauskommt, ist im allgemeinen eine moralisch wie physisch sich entwickelnde Bewegung, ist ein sich aus- und emporringendes und selbst im Niedergange des Einzelnen nur ein neues Aufsteigen vorbereitendes Leben. Die Erde wird als Planet vergehen und mit ihr alles, was sie erzeugt und geboren hat. Die Aufgabe der irdischen Wesen ist darum die möglichst reiche Lebensentfaltung und Lebensbewegung. Da sich der Mensch wie alle übrigen Geschöpfe langsam und allmählich aus kleinsten Anfängen erhoben und mit jedem Jahrhundert an Vollkommenheit gewonnen hat, darf seine Entwicklung nicht stille stehen; er hat sich zu bemühen, die erreichte Vollkommenheit für sein Geschlecht zu mehren. Der Inbegriff seiner Pflichten ist der, daß sich der einzelne nach der Idee der Gattung bestimmt. »Vergiß keinen Augenblick, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist; in

keinem Augenblick, daß alle anderen gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individuellen Verschiedenheit dasselbe was du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen wie du, sind — das ist der Inbegriff aller Moral; vergiß in keinem Augenblick, daß du und alles, was du in dir und um dich her wahrnimmst, was dir und anderen widerfährt, kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern daß es alles nach ewigen Gesetzen aus dem Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht, das ist der Inbegriff der Religion!« (a. a. O.). Strauß erklärt das Bewußtsein des unablässigen, ernsten Strebens für einen besseren Trost als den Gedanken eines Fortlebens der Seele nach dem Tode, ganz abgesehen davon, daß es eine unsterbliche Seele überhaupt nicht gibt; die Unsterblichkeit ist nichts Jenseitiges, sie ist die Fähigkeit des Geistes, sich über die Endlichkeit hinaus zur Idee zu erheben.

Wir fügen diesen Gedanken ein paar Worte hinzu. Strauß' Bewegung gegen die Religion hat ihre Stärke im Angriff. Sobald sie ihr eigenes Vermögen zeigen und von sich aus das Leben gestalten soll, erscheinen Verwicklungen über Verwicklungen. Erschreckend dürftig ist, was als Ersatz der Religion geboten wird — an die Stelle des religiösen Kultus tritt der Kultus des Genies —, und seine moralischen Forderungen sind zum guten Teil auf fremdem Boden gewachsen. »Vergiß in keinem Augenblick, daß du ein Mensch und kein bloßes Naturwesen bist!« — geht Strauß damit nicht selbst über die natürliche Ordnung der Dinge hinaus, die ihrerseits konsequenterweise zum striktesten Determinismus führen muß? Die hohen menschlichen Tugenden, die Strauß auszeichneten, seine hingebende Treue gegen seine Freunde, die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung, die Ehrlichkeit seines Wesens, die Wärme seines Empfindens, sie waren wahrhaft idealer Natur. In einer Welt, in der zwar die Verkettung der Ursachen die Vernunft selber ist, aber eine bewußtlose Vernunft, so daß ein gesetzmäßiges, lebens- und vernunftsvolles All ein offenbarer Widerspruch in sich selbst wird, in einem Universum, das nichts als »ein ins Unendliche bewegter Stoff« ist, bleiben jene Tugenden ganz unerklärlich. Strauß' Pantheismus, der schließlich sachlich zum Atheismus wurde, vergißt die unbestreitbare Tatsache, daß alle Wendung zur Religion aus einem Gegensatz zur unmittelbaren Welt entspringt, daß der Gedanke einer Überwelt nur deshalb notwendig wird und eine Macht gewinnt, weil die nächste Welt Aufgaben nicht erfüllt, auf deren Lösung sich unmöglich verzichten läßt.

Wir heben von den Hegelianern, welche den Straußschen Gedanken nahe standen, die Gebrüder Bauer, Ruge, Richter und Bayrhoffer hervor.

Bruno Bauer wurde 1809 zu Eisenberg in S.-Altenburg geboren, studierte in Berlin, habilitierte sich hier 1834 für Theologie, ging 1839 als Privatdozent nach Bonn, verlor aber 1842 seines Radikalismus wegen die Erlaubnis, weiter Vorlesungen zu halten; er starb 1882 in Rixdorf bei Berlin. Anfangs ein Anhänger der spekulativ-orthodoxen Richtung der Hegelschen Schule, wandte er sich später den jüngern Hegelianern der Hallischen Jahrbücher zu, die er schließlich alle durch seinen Freisinn übertraf, indem er sich mit seinem Bruder Edgar auf den Standpunkt der »reinen Kritik« stellte, von der aus alles Sittliche und Religiöse, auch aller staatliche Organismus verworfen wurde. In seiner »Kritik der ev. Geschichte des Johannes« (Leipzig 1840) und »der Synoptiker« (1841 f.) suchte er die evangelische Geschichte als Produkt freier schriftstellerischer Reflexion aufgrund des damaligen Gemeindebewußtseins zu erweisen. In Berlin schrieb er zu seiner Verteidigung »Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit« (1843), begründete darauf eine »Allgemeine Literaturzeitung (1843 f.) als Organ seiner Anschauungen und schrieb mehrere kritische Werke über das 18. und 19. Jahrhundert, wie die »Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts« (4 Bde., 1843—45), »Geschichte Deutschlands unter der französischen Revolution und der Herrschaft Napoléons« (2. Aufl. 1846), »Geschichte der französischen Revolution bis zur Stiftung der Republik« (1847), »Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842—1846 (1847) u. a. In den späteren theologischen Schriften »Kritik der Evangelien« (4 Bde., 1850—52), »Kritik der paulinischen Briefe« (3 Bde., 1850—52) und »Apostelgeschichte« (1850) setzte er seine negative Kritik in einer Weise fort, die sämtliche Paulusbriefe preisgab und die Genesis des Christentums rein in das Bewußtsein verlegte. Später war er wieder zusammen mit seinem Bruder als Publizist des preußischen Konservativismus tätig. Eine seiner letzten Schriften »Philo, Strauß, Renan und das Urchristentum« (Berlin 1874) sollte als Vorläuferin einer Reihe von Abhandlungen über die geschichtlichen und literarischen Voraussetzungen der christlichen Religion dienen, deren erste »Christus und die Cäsaren« (1877) die Entstehung des Christentums auf das besonders in Seneca vertretene, auf stoischer und alexandrinischer Grundlage ruhende philosophische Bewußtsein der römischen Kaiserzeit zurückführte.

Edgar Bauer wurde 1820 zu Charlottenburg geboren, studierte Theologie und Jurisprudenz in Berlin und begann seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Verteidigung seines Bruders, »Bruno Bauer und seine Gegner« (Berlin 1842) und »Der Streit der Kritik mit der Kirche und dem Staat« (1843), welche ihm längere Festungshaft zuzog. Die wichtigsten seiner späteren Schriften, welche nur wenig vom Standpunkt seines Bruders abwichen, sind »Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit« (1843 f.), »Geschichte der konstitutionellen Bewegungen im südlichen Deutschland während der Jahre 1831—34« (3 Bde., 1845), »Geschichte des Luthertums«, die im 5. Band der von ihm unter dem Namen Martin v. Geismar herausgegebenen »Bibliothek der deutschen Aufklärer« (1846 f.) enthalten ist. Edgar Bauer lebte seit 1849 in Altona, wo er mit Th. Olshausen die »Norddeutsche freie Presse« redigierte, dann in Flensburg und London, dann wieder in Hamburg und Altona, wo er in Verbindung mit dem lutherischen Bischof Koopmann die »Kirchlichen Blätter« begründete sowie die »Christliche politische Vierteljahrsschrift«, aus der er viele Abhandlungen separat veröffentlichte. Er starb nach einem sehr bewegten Leben 1886 in Hannover.

Arnold Ruge wurde 1802 geboren, wirkte von 1832—41 als Privatdozent in Halle und lebte lange Zeit in England, wo er 1880 starb. Er schrieb: »Die platonische Ästhetik« (Halle 1832), »Neue Vorschule der Ästhetik« (Halle 1837), »Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik« (Zürich 1843), »Gesammelte Schriften« (10 Bde., Mannheim 1846—48), »Übersetzung von Buckles Geschichte der Civilisation« (Leipzig u. Heidelberg 1860, 4. Aufl. 1871), »Reden über die Religion« (Berlin 1868, Volksausgabe 1874) u. a. Außerdem gab er mit Echtermeyer die »Halleschen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst« heraus (3 Bde., Leipzig 1838—40), ebenso die »Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft u. Kunst« (2 Bde., 1841—42), mit Marx die »Deutsch-französischen Jahrbücher« (2 Hefte, Paris 1844) und veröffentlichte 4 Bände einer Selbstbiographie »Aus früherer Zeit« (Berlin 1862—67), deren letzter eine kritische Betrachtung der Geschichte der Philosophie seit Thales v. Milet bis zum Verbot seiner eigenen Jahrbücher enthält. Nach Ruge bildet die Grundlage der Religion die mythische Erklärung der vornehmsten Naturerscheinungen. Der Vatergott des Christentums ist der Gewittergott des Alten Testaments; Christus, der astronomische Gott des Neuen Testaments, ist der Sonnengott, der die Nacht und den Winter besiegt und die Menschheit von ihnen erlöst. Der Idealismus und die ewige

Wahrheit ist die, daß sich Logik, Begriff, Geist und Wissenschaft aus der Natur befreien und als immaterielle Welt ihr eigenes Reich, das Reich des Geistes in Staat, Wissenschaft und Kunst errichten.

Friedrich Richter, geboren 1802 in Magdeburg, war mit Feuerbach einer der Hauptkämpfer gegen das Dogma der Unsterblichkeit. Ebenso wie das Gute im Tun des Guten seinen Lohn findet, so hat auch das Böse seine Strafe im Tun des Bösen. Das göttliche, ewige Leben ist kein zukünftiges, sondern ein gegenwärtiges. Die neue Unsterblichkeitslehre ist die Lehre von der Unsterblichkeit des unendlichen, von unserer leiblichen Existenz unabhängigen, in alle Ewigkeit fortgehenden Wirkens und daher einer bewußtlosen, geistigen Fortdauer. Richter schrieb »Die Lehre von den letzten Dingen« (1. Bd. Breslau 1833, 2. Bd. 1844), »Die neue Unsterblichkeitslehre« (Breslau 1833), »Die Geheimlehre der neueren Philosophie« (Breslau 1833, gegen Weißes Kritik der Richterschen Gedanken in den Berliner Jahrbüchern), »Der Gott der Wirklichkeit« (Breslau 1854) u. a. Die späteren Schriften über Gottes- und Majestätsbegriff, die Vorträge über persönliche Fortdauer, über den Messiasbegriff u. s. w. sind wenig beachtet worden.

Karl Theodor Bayrhoffer wurde 1812 geboren, studierte in Marburg und Heidelberg Jurisprudenz und Philosophie, habilitierte sich 1834 für letztere in Marburg, wurde 1838 a.o. und 1845 o. Professor, mußte später seiner radikalen Gesinnung wegen seine Professur aufgeben und ging, nachdem er kurze Zeit 1850 den Präsidentenstuhl im kurhessischen Landtage innegehabt hatte, nach Amerika; er starb hier 1888. Bayrhoffer ist vom Standpunkt eines die apriorischen Grundformen der Vernunft voraussetzenden Empirismus, welcher von der Idee der Allgemeinheit und Notwendigkeit und der Harmonie jener Formen in Idealität und Realität ausgeht (cfr. »De natura et formis animantium simulque de vita universali« 1834) in der Schrift »Die Grundprobleme der Metaphysik« (Marburg 1835) zur Hegelschen Philosophie übergegangen und hat die hier entwickelten Grundgedanken in den Schriften »Die Idee des Christentums« (Marburg 1836), »Begriff der organischen Heilung des Menschen« (Marburg 1837) und besonders »Idee und Geschichte der Philosophie« (Marburg 1838) im Sinne der Hegelschen Linken weiter ausgeführt. Wenn Metaphysik möglich sein soll, so ist es nach B. nur bei der Annahme, daß die immanente Bewegung des reinen Gedankens das Wesen von allem sei. In seinen »Beiträgen zur Naturphilosophie« (Leipzig 1839 f.) ging B. über diesen Standpunkt hinaus und suchte zwischen

Theorie und Erfahrung eine Versöhnung zu finden. Hegels Dialektik wird ihm hier zu einem bloßen Gedankenstück, »worin der wahre Gedanke einer absoluten synthetischen Einheit in den Gedanken eines sich selbst auflösenden Widerspruchs verkehrt sei«. Später schloß er sich den Philosophen an, die in den »Jahrbüchern für spekulative Philosophie« und den »Jahrbüchern für Wissenschaft und Leben« ihre Organe besaßen und wurde ein Vorkämpfer der sogenannten Lichtfreunde; cfr. die Schriften »Über den Deutschkatholizismus« (1845), »Das wahre Wesen der gegenwärtigen religiösen Reformation in Deutschland« (1846), »Der praktische Verstand und die Marburger Lichtfreunde« (1847), »Untersuchungen über Wesen, Geschichte und Kritik der Religion« (1849).

c. Das Zentrum der Hegelschen Schule.

α) Ferdinand Christian Baur und die Tübinger Schule.

F. Chr. Baur wurde 1792 zu Schmiden bei Stuttgart als Sohn eines evangelischen Pfarrers geboren, studierte in Tübingen Theologie und Philosophie, kam 1817 als Professor an das theolog. Seminar in Blaubeuren und ging 1826 als o. Professor der Theologie nach Tübingen, wo er 1860 starb. Von seinen zahlreichen, die tiefste Gelehrsamkeit bekundenden Schriften nennen wir »Die Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums» (Stuttgart 1824–25), »Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus« (2. Aufl. 1836), »Die christliche Gnosis« (Tübingen 1835), »Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung» (1838), »Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes« (1841—43), »Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte« (3. Aufl. 1867), »Paulus, der Apostel Jesu Christi« (2. Aufl. 1867), »Kritische Untersuchung über die kanonischen Evangelien« (1847) und »Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte« (3. Aufl. 1863). — Baur zeigt sich in allen seinen Werken als ein Mann von riesigem Fleiße und staunenswerter Gelehrsamkeit. Seine kirchenhistorischen Studien hatten ihn zu einer Anschauung geführt, welche fast alles, was man bisher von der christlichen Urgeschichte zu wissen glaubte, auf den Kopf stellte. Mit Ausnahme der Briefe an die Römer, Korinther und Galater sowie der Apokalypse sah er in den übrigen neutestamentlichen Schriften nur Tendenzschriften, welche den Kampf zwischen dem petrinischen Judenchristentum und dem paulinischen Heidenchristentum zu verdecken und auszugleichen suchten. Wenn Baur auch in vieler Hinsicht zu weit ging, ist doch der von ihm herrührende Gewinn an neuen Erkenntnissen über die Urgeschichte der christlichen Kirche ein großer. Die von

Baur begründete kritische Richtung, welche in den »Theologischen Jahrbüchern (1842—57, von E. Zeller begründet) und seit 1858 in der »Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie« (von A. Hilgenfeld begründet), sowie in der Schweiz in den »Zeitstimmen« (1859—71, vom Pfarrer Heinrich Lang (1826—76) in Zürich herausgegeben) und seit 1872 in der »Reform« (von H. Lang und Pfarrer Bitzius in Twann redigiert) ihre wissenschaftlichen Organe besaß, ist die sogenannte Tübinger Schule.

Baurs philosophischer Standpunkt ist anfangs ein philosophisch gefärbter Supranaturalismus, wie seine in Bengels Archiv anonym erschienene Rezension der biblischen Theologie Kaisers deutlich erkennen läßt. Vernunft und Offenbarung schließen sich hier nicht aus, da weder die eine noch die andere die einzige Quelle der Religion zu sein braucht. Freilich ist eine ewige allgemeine Offenbarung Gottes in verschiedenen Formen und mit verschiedenen Graden der Realität unleugbar, aber man braucht eine unmittelbare Offenbarung desselben darum nicht aufzugeben. In der sechs Jahre später erschienenen »Symbolik und Mythologie u. s. w.« findet Baur die göttliche Offenbarung überall da, wo das Göttliche auf eine neue und eigentümliche Weise die Tiefe des Gemüts bewegt und in der Sphäre des Bewußtseins sich darstellt. Der Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung wird hier verworfen und behauptet, daß die Religion unmittelbar durch die geistige Natur des Menschen gegeben sei, ihre positive Verwirklichung aber in der Geschichte finde. Ist die Geschichte aber im Ganzen eine Offenbarung der Gottheit, eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts, so bildet auch die Mythologie ein Glied in dieser Offenbarungsreihe. Die eine Religion unterscheidet sich von der andern nur durch den Grad der Wahrheit. Das Wesen aller Religion ist das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, die sich am tiefsten im Christentum offenbart, das die Tendenz hat, die in einer äußeren Geschichte aufgestellte Offenbarung als eine Tatsache des innersten Selbstbewußtseins zu konstruieren.

Wir sehen, wie Baur in seinen ersten Schriften noch auf Schleiermacherschem Boden stand. Aber bereits 1833 trat in seiner gegen Möhlers Symbolik erschienenen Gegenschrift »Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus« neben dem Schleiermacherschen Einfluß der Einfluß des Hegelschen Systems hervor. Besonders zog ihn Hegels Auffassung der Geschichte an, die Idee einer innerlich notwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche in dem Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetz zur Erscheinung bringenden Entwicklung

der Menschheit. Baur behauptet jetzt im Anschluß an Hegels Lehre vom absoluten Geist und seiner Offenbarung im endlichen Geiste, daß der menschliche Geist zwar für sich der endliche Geist sei, sein wahres Leben aber nur in der Identität mit Gott, dem absoluten Geist, erhalte. Gott aber ist der absolute Geist nur dadurch, daß er in allen endlichen Geistern die immanente Ursache ihres geistigen Seins und Wirkens ist. Durch die Vermittlung der Geschichte als der lebendigen Fortbewegung des Begriffs kommt der absolute Geist zu seinem eigenen Bewußtsein. Ohne innere, zu seinem Wesen an sich gehörende Bewegung ist er als Gottheit, als denkende Tätigkeit, undenkbar. Das endliche Bewußtsein ist nur ein Moment des zum Endlichen sich bestimmenden absoluten Geistes. Auf diesem Prozeß beruht auch die Idee der göttlichen Dreieinigkeit. Daß damit Gott einer zeitlichen Entwicklung unterworfen werde, gibt B. nicht zu; man darf eben das sich entwickelnde Gottesbewußtsein nicht auf die Menschengeschichte beschränken, sondern muß alle Klassen geistiger Wesen und alle Weltentwicklungen, die der unsrigen in unendlicher Folge vorangingen, in seine Sphäre mit aufnehmen; Gott schaut in allen Geistern sich selbst an und ist als der aus allem Endlichen in sich zurückkehrende Geist zugleich der ewig mit sich identische. Mit dieser Vorstellung stimmt freilich die der Persönlichkeit Gottes nicht überein; aber das schadet nach B. nichts, denn mit dem Gedanken einer göttlichen Persönlichkeit verbindet sich zu leicht der Anthropomorphismus. Ein transzendenter persönlicher Gott existiert für Baur nicht. — Wie Baur eine präzise Antwort auf die Frage nach Gottes Persönlichkeit nicht hat, so auch nicht auf die Frage nach der Unsterblichkeit. Die Philosophie tritt einem Glauben an eine persönliche Fortdauer nach seiner Meinung nicht entgegen, wofern er nur nicht auf sinnlichem Interesse ruht. In der Christologie erscheint nach Baur Christus als Gottmensch nicht als ein einzelnes Individuum und die Erlösung nicht als zeitliche Tat, sondern als ewige Rückkehr des Geistes zu sich und seiner Wahrheit. Nur der Glaube der Gemeinde bildet die Vermittlung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in Christus, die geschichtliche Voraussetzung dieses Glaubens ist nur das, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zuerst zum selbstbewußten Wissen wurde. — Am meisten zeigte sich Baurs Anschluß an Hegel in seinen dogmen- und kirchenhistorischen Arbeiten, welche den bedeutendsten und wichtigsten Teil seiner Studien bildeten; in ihnen verwendete er die Hegelsche Terminologie am deutlichsten. Das Hauptverdienst

ist die beständig im Auge behaltene Richtung auf den Zusammenhang der Erscheinungen und auf das Ganze der christlichen Bewegung.

Die Tübinger Schule.

Eduard Zeller wurde 1814 zu Kleinbottwar in Württemberg geboren, studierte in Tübingen und Berlin, habilitierte sich 1840 in Tübingen als Privatdozent der Theologie, wurde 1847 Professor derselben in Bern, 1849 in Marburg und 1862 Professor der Philosophie in Heidelberg, von wo er 1872 nach Berlin ging. Mit Ende des Sommersemesters 1897 nahm er von dem Berliner Katheder Abschied und siedelte nach Stuttgart über. Er schrieb »Platonische Studien« (Tüb. 1839), »Die Philosophie der Griechen« (Tüb. 1844—52, 2. Aufl. 1855—68, seitdem Bd. 1 5. Aufl., Bd. 2 4. Aufl., die übrigen 2. Aufl.), »Das theologische System Zwinglis« (Tüb. 1853), »Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz« (München 1872, 2. Aufl. 1875), »Staat uud Kirche« (Leipzig 1873), »David Fr. Strauß« (Bonn 1874), »Friedrich der Große als Philosoph« (Berlin 1886), »Vorträge und Abhandlungen« (Bd. 1 Leipzig 1865, Bd. 2 1877, Bd. 3 1884) u. a. Die hervorragendsten dieser Vorträge sind »Das Urchristentum«, »Über Ursprung und Wesen der Religion«, »Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften«, »Über die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie«, »Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie«, »Über theologische und mechanische Naturerklärung«, »Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt«, »Über das Kantische Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien«, »Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze«, »Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt«. — Zeller hat seinen Ausgangspunkt von Hegel genommen und ohne Zweifel viel befruchtende Anregung von ihm empfangen. Er entfernte sich aber von ihm, als er erkannte, daß die Hegelsche Philosophie in ihren Konsequenzen das rechte Ziel verfehlte, daß es nicht möglich ist, das Ganze apriorisch zu konstruieren. Hegel konnte das Ziel nicht erreichen, »weil er die Bedingungen des menschlichen Erkennens übersah, weil er mit einem Griffe von oben herab das Ideal des Wissens erfassen wollte, dem wir uns in der Wirklichkeit nur allmählich, durch die verwickeltste Arbeit, von unten her nähern können« (Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie). Der Standpunkt Zellers verwandelte sich so aus dem Hegelschen in den des Kritizismus, so daß der Rückgang auf Kant seine unbedingte Forderung wurde. — Alle unsere Vor-

stellungen sind das gemeinschaftliche Produkt aus den objektiven Eindrücken und der subjektiven Tätigkeit, mit welcher wir diese Eindrücke verarbeiten. »Wir können nicht erwarten, eine Erkenntnis des Wirklichen anders als von der Erfahrung aus zu gewinnen« (a. a. O.), aber die allgemeinen Gesetze und die verborgenen Gründe der Dinge werden nicht durch die Erfahrung als solche, sondern durch das Denken erkannt. Der erste Schritt des Wissens ist die genaue Beobachtung, der zweite die Unterscheidung der Elemente unserer Erfahrung, der dritte das Aufsuchen der Ursachen und Gründe der wirklichen Vorgänge, um sie aus ihren Gründen erklären zu können. Der Grundfehler Kants ist die Behauptung, daß es unmöglich sei, die Dinge an sich zu erkennen. Wir fassen die Dinge zwar unter subjektiven Vorstellungsformen auf, aber daraus folgt nicht, daß wir sie nicht an sich erkennen. So lange wir irgend eine Einzelerscheinung nur für sich nehmen, ist die Möglichkeit der Erkenntnis des Ansichs der Dinge ausgeschlossen. Aber was durch die Betrachtung der Einzelerscheinungen als solcher nicht erreichbar ist, kann durch die Vergleichung vieler erzielt werden. Wenn wir finden, daß nicht bloß die verschiedenen Sinne, sondern auch die Wahrnehmung und das Denken über den gleichen Gegenstand in gewissen Beziehungen das Gleiche aussagen, daß andrerseits demselben Sinn eine Menge der verschiedensten Wahrnehmungen sich aufdrängt, und wenn wir auf die Bedingungen achten, unter denen der eine oder der andere von diesen Fällen eintritt, so werden wir in den Stand gesetzt, zu bestimmen, was in unseren Erfahrungen von den Objekten, und was von uns selbst herrührt, und wie sich dieses zu jenem verhält, die objektiven Vorgänge und Eigenschaften der Dinge und weiterhin auch die Ursachen, von denen sie abhängen, auszumitteln. Sofern aber die einfache Beobachtung hierfür nicht ausreicht oder nicht die nötige Sicherheit gewährt, steht uns zur Prüfung und Ergänzung ihrer Ergebnisse noch ein zweiter Weg offen. Wie wir nämlich von den Erscheinungen durch Schlußfolgerung zu den Ursachen aufsteigen, welche ihnen zu Grunde liegen, so prüfen wir umgekehrt die Richtigkeit unserer Vermutungen über die Ursachen an den Erscheinungen. Wir bestimmen durch Schlußfolgerung, und wo es sein kann, durch Rechnung, was für Erscheinungen sich unter Voraussetzung einer gewissen Ansicht über das Wirken der Dinge und die wirkenden Ursachen ergeben müssen; zeigt es sich dann, daß diese Erscheinungen auch wirklich, nicht bloß in vereinzelten Fällen, sondern regelmäßig eintreten, so ist damit die Richtigkeit unserer Annahme, zeigt sich das

Gegenteil, so ist die Notwendigkeit ihrer Berichtigung dargetan. — Die apriorischen Formen unserer Anschauung sind Raum, Zeit und Zahl. Sie sind apriorisch insofern, als die Gesetze apriorisch sind, nach denen wir bei der Bildung unserer Vorstellungen verfahren. Das apriorische Gesetz des Denkens ist das Gesetz des Grundes. Alles, was uns in der Erfahrung oder aus der Erfahrung erschlossen werden kann, müssen wir nach dem Gesetz des Grundes beurteilen und daher in einen Kausalzusammenhang mit anderen stellen. Anschauung und Denken zeigen uns einen Zusammenhang des Seins, welches nirgends eine Grenze oder ein Ende findet. Alle Stoffe und Kräfte der Natur stehen miteinander in innigster Beziehung, sie wirken auf einander nach bestimmten Gesetzen, so daß aus ihrem Zusammenwirken ein geordnetes Ganzes hervorgeht, das eine unendliche Fülle von Wesen, einen unerschöpflichen Reichtum von Leben, Geist und Vernünftigkeit umschließt. Wenn aber alle Teile dieser ewigen, ungewordenen und unvergänglichen Welt (cfr. die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt und Über teleologische und mechanische Naturerklärung) in Wechselwirkung stehen und ein harmonisches Ganze bilden, so müssen sie in letzter Hinsicht auf gleichem Grund basieren. Der Grund des Seins ist nicht die bloße Materie, da diese das menschliche Bewußtsein und die Funktionen des Geistes nie aus sich erzeugen kann, sondern ein Immaterielles, die absolute Vernunft.

Albert Schwegler wurde 1819 zu Michelbach bei Schwäbisch-Hall als Sohn eines Pfarrers geboren, besuchte seit 1832 das evangelische Seminar in Schönthal, bezog 1836 die Universität Tübingen, um Theologie, Philosophie und Geschichte zu studieren, habilitierte sich 1843 in der philosophischen Fakultät in Tübingen und wurde hier 1848 a.o. Professor für römische Literatur und Altertümer; er starb 1857. Schweglers wissenschaftliche Bedeutung liegt auf historischem Gebiete, auf welchem er nach Hegelschen Prinzipien arbeitete. Unter seinen Schriften ragen besonders hervor »Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts» (Tüb. 1841), worin er die Geschichte der ältesten christlichen Kirche und den Ursprung der neutestamentlichen Schriften mit großer Gelehrsamkeit untersucht, »Über die Komposition des Platonischen Symposion« (1843), »Das nachapostolische Zeitalter« (1845) — aus den ältesten christlichen Schriften, wie sie uns teils im Neuen Testament, teils außerhalb desselben vorliegen, sucht Schwegler hier die Parteiverhältnisse, die Kämpfe und die Entwicklung der christlichen Kirche von der Zeit der Apostel bis an das Ende des

zweiten Jahrhunderts darzulegen. Das älteste Christentum ist Ebionitismus, Judenchristentum; Paulus bringt zwar die Autonomie und Universalität des Christentums zur vollen Anerkennung, aber der Ebionitismus bleibt gleichwohl noch lange in der Kirche herrschend; erst nach langen Kämpfen dringt der Paulinismus neben dem Judenchristentum durch; aus der Vermittlung beider Richtungen entsteht um die Hälfte des zweiten Jahrhunderts die katholische Kirche und mit ihr die Dogmatik, durch welche die Idee des menschgewordenen Logos zur Kirchenlehre erhoben wurde — »Geschichte der Philosophie« (Stuttgart 1847, neueste Ausgabe von J. Stern in der Reclamschen Bibliothek), eine Arbeit, »welche sich durch die geistreiche, lichtvolle und übersichtliche Behandlung ihres Gegenstandes solchen Beifall erwarb, daß schon im Lauf der ersten zehn Jahre drei starke Auflagen von zusammen 7000 Exemplaren nötig wurden; auch ins Englische und Dänische ist das Buch übersetzt worden« (E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen II), »Grundtext, Übersetzung und Kommentar nebst erläuternden Abhandlungen über die Metaphysik des Aristoteles« (4 Bände, Tübingen 1844f.), »Römische Geschichte« (2 Bände, 1853—56, Bd. 3 nach Schweglers Tode 1858) und »Geschichte der griechischen Philosophie« (aus Schweglers Nachlaß Tübingen 1859 herausgegeben von A. Köstlin, 3. Aufl. 1882). Schwegler hat außerdem die nach dem Eingang der »Deutschen Jahrbücher« seit 1843 (bis 1848) erschienenen »Jahrbücher der Gegenwart« redigiert. Die hier veröffentlichten eigenen Abhandlungen sind meist politischer Art.

Karl Reinhold Köstlin wurde 1819 zu Urach geboren, studierte in Tübingen und Berlin Theologie, habilitierte sich 1849 in Tübingen für Philosophie und Theologie, wandte sich aber bald der Ästhetik zu und wurde 1857 a.o. und 1863 o. Professor derselben; er starb 1894. Er veröffentlichte »Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis« (Berlin 1843), »Der Ursprung der synoptischen Evangelien« (Tüb. 1853), »Goethes Faust, seine Kritiker und seine Ausleger« (Tüb. 1860), »Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung« (Tüb. 1870), das Hauptwerk, die »Ästhetik« (Tüb. 1863—69), »Über den Schönheitsbegriff« (Tüb. 1878), »Geschichte der Ethik, 1. Bd. die griechische Ethik bis Plato« (Tüb. 1887), »Prolegomena zur Ästhetik« (Tüb. 1889) u. a. — Da Köstlin in religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Hinsicht ein Anhänger der Tübinger Schule war, richten wir hier unser Augenmerk auf seine ästhetischen Grundgedanken. — Diejenige Philosophie, welche für die moderne Ästhetik haupt-

sächlich vorbildlich geworden ist, ist ihm die Hegelsche; aber der großartige Reichtum, in welchem sie den geistigen Gehalt der Kunst zur Darstellung gebracht hat, ist doch mit einer einseitigen Grundanschauung und einer unfruchtbar abstrakten Reduzierung aller ästhetischen Begriffe auf das, was sie Idee nennt, erkauft, so daß sie weder zu einer wirklichen Erkenntnis und Würdigung des Phantasielebens in seinem Unterschiede vom Gedankenleben und zu einer der Wirklichkeit gemäßen Ableitung des ersteren aus dem Gesamtleben des Geistes gelangt ist, noch insbesondere der Begriff der schönen Form und am allerwenigsten eine konkrete Entwicklung der einzelnen Elemente und Gestalten des Schönen in Wahrheit Platz in ihrem Systeme gefunden hat. Den erstgenannten Mangel haben Hegels moderne Nachfolger in den Grundlagen, welche sie ihren Darstellungen gaben, mit ihm gemein, den zweiten versuchten sie zwar durch Hereinnahme konkreter Schönheitsbegriffe wie erhaben und komisch, Anmut und Würde zu verbessern, aber unvollständig und ohne sie in ungezwungener und überzeugender Weise in den Hegelschen Organismus der Ästhetik einzufügen. Hier ist nach einem neuen Boden zu suchen. Es ist die Aufgabe einer vollkommenen Ästhetik, »das Phantasieleben als eigenen Zweig des Geisteslebens zu begreifen und aus ihm, nicht aus einem logischen Abstraktum, das ganze ästhetische Lebensgebiet lebendig abzuleiten . . . . und auf eine wirkliche Erklärung des Wesens der Schönheit, auf eine Auseinanderlegung der ganzen so reichen und herrlichen Fülle ihrer konkreten Gestaltungen, sowie auf eine Entwirrung der seit Hegel bestehenden Unklarheit über das Verhältnis zwischen Inhalt und Form entschieden loszugehen« (Ästhetik). — Köstlins Ästhetik umfaßt zwei Teile, einen allgemeinen und einen besonderen. Der allgemeine Teil sucht zuerst eine begriffliche Entwicklung des Wesens des ästhetischen Lebens sowie seiner unterscheidenden Eigentümlichkeit gegenüber den Sphären des Erkennens und Handelns zu geben und die Bedeutung desselben für das gesamte Geistesleben samt der Stellung, welche ihm demgemäß innerhalb desselben zukommt, zu erweisen; darauf folgt eine bestimmtere Betrachtung der Objekte, mit denen das ästhetische Leben zu tun hat, oder die Lehre von den ästhetischen Gegenständen und Formen, besonders vom Schönen; das dritte ist die Betrachtung des ästhetischen Lebens in seiner Existenz und Entwicklung im Individuum, oder die Lehre vom ästhetischen Sinn, Gefühl und Trieb, vom ästhetischen Geschmack und Interesse. Der zweite Teil der Köstlinschen Ästhetik bespricht die konkrete Gestaltung des ästhetischen Lebens in der

objektiven Wirklichkeit. Die Ästhetik darf nicht bei dem allgemeinen Begriff des ästhetischen Lebens stehen bleiben, sondern muß auch zur konkreten Gestaltung desselben fortgehen, da erst durch die Herausführung ins Konkrete die allgemeinen Grundsätze, welche sie aufstellt, volle Bestimmtheit und Anschaulichkeit erhalten. Wenn sich ästhetischer Sinn und Trieb regt und unbehindert entwickelt, wird er sich allem zuwenden, was ihn befriedigt, und sich in jeder Weise betätigen, durch die er sich selbst genug tun kann, die ästhetische Anlage des Menschen, die Phantasie, wird teils die gegebene Welt, soweit sie ästhetische Befriedigung gewährt und ästhetisch anzieht, in sich aufnehmen, anschauen, teils selbst eine ästhetische Welt erschaffen nach Maßgabe ihrer Fähigkeit und der Anregungen, die sie zu schaffender Tätigkeit erhält; die Phantasie wird sich teils rezeptiv, d. h. empfangend, weltbetrachtend, teils produktiv, d. h. was sie kann, hervorbringend, künstlerisch verhalten, sie wird teils Weltanschauung sein, teils Kunst werden. Das Ziel und Ende des ästhetischen Lebens ist die Verknüpfung von Anschauung und Produzierung. Zwar gehen Genuß des Schönen in der Welt und schönes künstlerisches Schaffen zunächst neben einander her, aber sie greifen auch überall in einander ein. Das Schöne der Welt regt den Wunsch an, es auch in Gestalt des Bildes vor sich zu haben, und die Welt wäre nicht so schön, wie sie ist, wenn nicht Kunst jeder Art, »Häuser-, Städte-, Burgen-, Gartenbau, plastische und malerische Dekoration der Gebäude und Plätze, künstlerische Anordnung von Festen und Aufzügen, künstlerische Ausbildung der Rede, der Sitte, der Tracht, des ganzen äußeren und inneren persönlichen Lebens« (a. a. O.) sie verschönte. Aber auch die Kunst wäre nicht so schön, wie sie ist, wenn nicht Natur und Leben ihr zu Hilfe kämen, »wenn Städte nicht an Höhen sich lehnen und in Flüssen sich spiegeln, wenn nicht Berge und Bäume sie überragen und umrahmen dürften, wenn nicht Licht und Färbung der Atmosphäre Gebäuden, Statuen und Gemälden Helligkeit, Ton und Glanz verliehen, wenn es den bildenden Künsten an schönen Steinen, Metallen und Farben, an schönen Mustern körperlicher Vollkommenheit, wenn es der Musik an schönen Stimmen und Klängen, wenn es der Dichtung an schönen Sprachen, dem Theater an schönen sich bewegenden Gestalten, wenn es den Bildhauern, den Malern, den Dichtern und den Menschendarstellern an edlen, großen, begeisternden Vorbildern im wirklichen Leben fehlte« (a. a. O.). Also — je schöner die Welt, desto schöner die Kunst, und je schöner die Kunst, desto schöner die Welt. Allseitiges Zusammen-

wirken beider kann ihr einzig richtiges Verhalten zu einander sein. Wenn dieses Zusammenwirken überall im Gange und in stets zunehmender Vollendung ist, wenn jeder erhabene und jeder reizende Punkt der Erde, der zu voller Schönheit den Schmuck der Kunst bedarf, ihn empfängt, wenn nirgends, wo Vegetation hingehört, ihre Paradiesesschönheit fehlt, wenn die Qual der Tiere und die der Menschen zu Ende geht und das ästhetische Gefühl mit seiner Forderung Gehör findet, daß allerorten Heranbildung des Körpers und des Geistes zu der Vollgesundheit, deren Frucht und Erscheinung die Schönheit ist, möglich sei, wenn Ungeschmack und Phantasielosigkeit verschwinden, wenn die Barbarei durch schönmenschliche Sitte verdrängt und der freien Entwicklung und Selbstdarstellung jeder das Ganze der Menschheit bereichernden und belebenden Geisteseigentümlichkeit Raum geschafft ist, wenn die Kunsterrungenschaften aller Zeiten jedem zur Belehrung offen stehen, so daß alle ihr Wirken und Schaffen durch wahrhafte Schönheit zu adeln begännen und aus der Fülle künstlerischer Regsamkeit des ganzen Geschlechts überall und immer wieder Meister und Heroen der höchsten Schönheit mit dem Siegel des Genius an der Stirn hervorgehen und neue Bahnen zum Ideal weisen würden — denken wir uns das alles wirklich, so müssen wir sagen: »Die Zeit der Vollkommenheit ist für die Welt und für die Kunst angebrochen, sie haben beide durch ihr unermüdliches Zusammenwirken die Richtung, die zu derselben führt, gefunden, und sie werden, wenn auch alle übrigen guten Kräfte wach und lebendig bleiben, diesem einen und letzten Ziele mehr und mehr so nahe rücken, als es überhaupt dem, was menschlich ist, vergönnt sein kann« (Ästhetik).

Otto Pfleiderer wurde 1839 zu Stetten im Remstal (Württemberg) geboren, studierte in Tübingen Theologie und Philosophie, wurde 1868 Stadtpfarrer in Heilbronn, 1870 Oberpfarrer, ord. Professor und Universitätsprediger in Jena, 1871 Kirchenrat und 1875 Professor der Theologie in Berlin. Er schrieb »Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte« (Leipzig 1869, 2. Aufl. 1878), »Moral und Religion« (Leipzig 1872), »Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage« (Berlin 1878, 3. Aufl. 1896), »Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre« (Berlin 1880, 4. Aufl. 1888), »Das Urchristentum« (Berlin 1887), »Die Entwicklung der protest. Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825« (Berlin 1892) u. a. — Der apriorische Besitz unserer Erkenntnis ist nach Pfleiderer nicht irgend welcher Bewußtseinsinhalt, nicht ein bloßer Gedanke, aus welchem sich andere inhalt-

liche Bestimmungen ableiten ließen, auch nicht bestimmte Begriffe wie Raum, Zeit, Ursache, Substanz u. a., sondern besteht in der formalen Anlage, welche uns für unser Verknüpfen von Empfindungen zu Vorstellungen, von Vorstellungen zu Urteilen eine bestimmte Regel des Verfahrens vorzeichnet, und zwar mittels eines unabweislichen Gefühls logischer Nötigung, in welchem eben die apriorische Vernunftanlage als Instinkt sich geltend macht. Die Entwicklung dieser Anlage ist bedingt durch gegebene nichtapriorische oder aus der Erfahrung stammende Erkenntnisstoffe. »Ohne Erfahrung käme es zu keiner wirklichen Betätigung und damit zu keinem Bewußtsein der apriorischen Erkenntnisgesetze; hingegen ohne die apriorische Anlage bestimmter Erkenntnisformen käme es nie zu einer richtigen Erfahrung« (Religionsphilosophie). Um zu einer Gesamtanschauung der Welt zu gelangen, gehen wir von unserem Bewußtsein aus und suchen die Bewußtseinserscheinungen zu erklären, indem wir den an sich seienden Grund zu ihnen hinzudenken. Haben wir in unserem eigenen wollendfühlenden Ich das wesentliche oder substantielle Sein als die für sich seiende Kraft oder Monade erkannt, so kann uns nichts hindern, nach eben dieser Analogie auch die übrige Welt aus solchen Substanzen bestehend zu denken, welche als fürsichseiende Kraftmittelpunkte Subjekte des Wirkens und Leidens sind. Indem wir auch die Erscheinungen der Körper auf solche Kräfte zurückführen, verschwindet der scheinbare Gegensatz von Leib und Seele, indem der Leib zu einem System seelenartiger Kräfte wird. Die Frage ist dann nicht mehr, wie so Entgegengesetztes wie Leib und Seele, Materie und Geist auf einander wirken können, sondern nur, wie eine Vielheit an sich immaterieller Kräfte zu einander in einer konstanten gesetzmäßigen Wechselwirkung stehen und der beherrschenden Einheit der Seele als Werkzeug dienen können. Diese gesetz- und zweckmäßige Wechselwirkung der Kräfte unter einander, wie sie nicht bloß innerhalb des Einzelorganismus, sondern im ganzen Umfang des Seienden anzunehmen denknotwendig ist, ist nicht denkmöglich ohne die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundes derselben, der »als Quelle der Sonderkräfte Urkraft und als Quelle ihrer logischen Beziehungsgesetze Urdenken sein muß, den wir also am einfachsten nach Analogie unseres denkenden und wollenden Ich werden vorzustellen haben« (a. a. O.). Die Gottesidee tritt so nach Pfleiderer nicht als ein theoretisch überflüssiges und nur aus praktischen Gründen erforderliches Anhängsel zu einer in sich fertig abgeschlossenen Welterklärung hinzu, sondern bildet die Voraussetzung, ohne die überhaupt kein Wissen-

wollen im eigentlichen und strengen Sinne denkbar ist. Sie geht über die gegebene Erfahrung nach keiner anderen Richtung hinaus als jeder Versuch, das Gegebene zu begreifen. Mit demselben Recht, mit dem wir in den einzelnen Substanzen und ihren Kräften ein intelligibles Reich als den Grund der Erscheinung aufbauen, gedrängt von demselben Triebe, das Zerstreute zur Einheit zusammenzufassen, machen wir auch den weiteren Schritt zur letzten Erklärung der Welt nach den Forderungen unseres Denkens. Dort so wenig wie hier ist ein Beweis im strengen logischen Sinn möglich, weil Realität außer uns überhaupt nicht bewiesen werden kann. Was aber dem stets nur relativ theoretischen Wissen zur absoluten Gewißheit fehlt, wird von praktischer Seite her zur Überzeugung. Theoretisch ist die Gottesidee die notwendige Hypothese zur Erklärung des Weltzusammenhangs, praktisch ist sie das notwendige Postulat, um unserem Wollen und Fühlen die höchste Zweckbeziehung und das höchste Gut zu geben. — Diese doppelte Gotteserkenntnis führt auf das Verhältnis von Religion und Wissenschaft. Religion und Wissenschaft entspringen beide einem unabweislichen Bedürfnis des menschlichen Geistes und berühren sich in ihrem höchsten Gegenstande, der Gottesidee, aber sie gelangen auf verschiedenen Wegen an dieses Ziel. Die Wissenschaft entspringt dem logischen Erkenntnistrieb unseres Geistes, sie geht von den gegebenen Bewußtseinserscheinungen aus, sucht diese in Zusammenhang zu bringen und aus ihren Ursachen zu erklären und kommt so zuletzt auf Gott als vorauszusetzenden Grund der Welterklärung, die Religion dagegen will nicht die Welt theoretisch erklären, sondern das Verhältnis des fühlenden und wollenden Ich oder des Herzens zur Welt richtig stellen, und sie vollbringt dies dadurch, daß sie das eigene Leben mit allen es bewegenden Eindrücken der Welt unmittelbar auf die weltbeherrschende Macht selbst bezieht, daß sie nach einer Lebensgemeinschaft mit Gott strebt oder nach einer solchen Verbindung mit der weltbeherrschenden Macht, wodurch unser Leben zu seinem göttlichen Ideal erhoben und von der bedrückenden Weltabhängigkeit befreit wird. Die Mittlerin zwischen Religion und Wissenschaft ist die Religionsphilosophie, welche die positive Verständigung beider dadurch herbeiführt, daß sie an der Religion zwischen Form und Inhalt, praktisch wertvollem Sinnbild und eigentlicher theoretischer Wahrheit, Vergänglichem und Bleibendem, Mittel und Zweck, Buchstaben und Geist unterscheiden lehrt, indem sie die Religion im ganzen Umkreis der menschlichen Geschichte genau untersucht, dieselbe in ihrem Werden in der Ge-

schichte der Religionen verfolgt, die verschiedenen Religionen vergleicht und auf allgemeine Gesetze zurückführt. Pfleiderer liefert in seiner Religionsphilosophie eine solche Untersuchung, welche die hohe Erhabenheit des Christentums erweist und eine glänzende Apologie desselben ist, wenn auch nach seiner Ansicht die Entwicklung desselben ihren Abschluß noch nicht erreicht hat. Im Einzelnen vertritt er die Gedanken und Anschauungen der Tübinger Schule

β) Alois Emanuel Biedermann und andere Hegelsche Religionsphilosophen.

Alois Emanuel Biedermann wurde 1819 in Winterthur geboren, studierte in Basel und Berlin Theologie und Philosophie, wurde 1843 Pfarrer zu Münchenstein bei Basel, 1850 a.o. und 1864 o. Professor der Theologie in Zürich, wo er 1885 starb. Sein Hauptwerk ist die »Christliche Dogmatik« (Zürich 1869, 2. Aufl. 1884 f.), der bedeutendste Wunsch, die christliche Lehre nach Hegelscher Theorie zu behandeln und zu modifizieren. Er schrieb außerdem »Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden« (Tüb. 1845), »Unsere junghegelsche Weltanschauung« (Zürich 1849), »Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Gymnasien« (1859) u. a. »Ausgewählte Vorträge und Aufsätze« wurden 1885 (Berlin) von Kradolfer herausgegeben. Die Hauptschrift stellt die christliche Schrift- und Kirchenlehre unbefangen dar, unterwirft sie dann aber einer vernichtenden Kritik. Wir führen der einflußreichen Stellung B.s wegen die Hauptgedanken seiner Religionsphilosophie vor.

Die allgemeinste und darum noch unbestimmteste Definition der Religion ist die Bestimmung derselben als einer Beziehung des Menschen auf Gott. Der wesentliche Inhalt des religiösen Prozesses im menschlichen Geistesleben ist die Erhebung des Menschen als endlichen Geistes aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit. So ergibt sich als voller Begriff der Religion der einer innerhalb des endlichen Geisteslebens des Menschen stattfindenden Wechselbeziehung zwischen Gott als dem unendlichen und dem Menschen als dem endlichen Geiste. Die Beziehung Gottes auf den Menschen ist Offenbarung, die des Menschen auf Gott ist Glaube. Die göttliche Offenbarung ist unmittelbar oder mittelbar. Unmittelbar ist sie als Offenbarung im Vernunfttrieb, im Gewissen und in der religiösen Freiheit. Im Vernunfttrieb offenbart sich Gott als unendlichen Grund des endlichen Geistes, im Gewissen als unendliche, vom Menschen unbedingt Anerkennung fordernde

Willensnorm und in der religiösen Freiheit als die unendliche Kraft freien Geisteslebens. Mittelbare Offenbarung sind diejenigen Momente der Selbsterweisung Gottes als des unendlichen Geistes für die Menschen, welche durch ein Medium, das nicht er selbst, aber dessen Grund er ist, dem Menschen ihn als diesen Grund mittelbar zu erschließen geben. Dieses Medium ist die physische und moralische Weltordnung. Der Glaube ist durch die Tätigkeit aller drei Momente des menschlichen Geisteslebens (Fühlen, Denken, Wollen) sich vermittelnde Aneignung der prinzipiell vorausgehenden Selbstoffenbarung Gottes zum Inhalt des endlichen Geisteslebens. Glauben und Denken oder Wissen schließen einander nicht aus. Sie sind spezifisch verschiedenartige Beziehungsweisen des menschlichen Geistes auf dasselbe Gebiet des Übersinnlichen, wo sie einander überall kreuzen. Die Entscheidung der Frage nach der objektiven Wahrheit des Glaubensinhaltes, das Urteil über seinen theoretisch richtigen Gedankenausdruck kommt dem Denken zu. Das Denken erschließt aus dem Inhalt des Glaubens, wenn es denselben als Tatsache des Geistes zu seinem empirischen Ausgangspunkte nimmt und von diesem aus auf den inneren Grund jener Tatsache dringt, daß das Objekt der Glaubensbeziehung der für den endlichen Geist in der Welt sich aufschließende unendliche geistige Grund der Welt ist. Dieser ist aber nur der Sinnenwelt als solcher transzendent, nicht aber dem Gebiet unserer Vernunfterkenntnis, nämlich dem Übersinnlichen in der Welt. Die Grundmomente der Gottesidee, welche dem religiösen Bewußtsein als solchem immanent sind und daher auch in allen empirischen Gottesvorstellungen hervortreten, sind Unendlichkeit und Geistigkeit. Der kosmologische Gottesbeweis führt uns mit logischer Notwendigkeit auf das Problem, einen absoluten Grund der Naturwelt zu denken, der theologische verlangt denselben als geistiges Prinzip. Dieses geistige Prinzip der Naturwelt setzt der moralische Beweis auch als absolutes, zwecksetzendes und zweckrealisierendes Prinzip der ethischen Welt, welches nach dem historischen Beweis dem menschlichen Selbstbewußtsein als notwendiges Moment immanent ist. Der ontologische Beweis verlangt das absolute Prinzip der Natur- und Geisteswelt als absoluten Geist zu denken. »Dieser letzte Begriff faßt alle wesentlichen Momente der Gottesidee zur Einheit zusammen«. Das Absolutsein Gottes ist formal das reine, dem räumlich-zeitlichen Daseinsprozeß der Welt gegenüber ewige und allgegenwärtige Insichsein des absoluten Grundes der Welt, real das reine Geistsein. Was in diesem Begriff des absoluten Geistes für positive Aussagen über Gott enthalten sind, ist vom

menschlichen Geist aus zu gewinnen, und was sich als der reine Gegensatz zum endlichen menschlichen Geist ergibt, ist damit die positive Bestimmung des absoluten Geistseins Gottes. Die Endlichkeit des menschlichen Daseins besteht 1) darin, »daß überhaupt die Subsistenz des menschlichen Ich als Geist den Existenzprozeß seines sinnlichen, räumlich zeitlichen Daseins voraussetzt, dem es erst potentiell als Geist immanent ist, 2) daß der actus purus seines Geistwerdens in jedem Moment an die endliche Vermittlung seines sinnlichen Organismus gebunden ist, und 3) daß deshalb dieser actus purus nach Form und Inhalt in jedem Moment durch den endlichen Standort des Ich im Weltprozeß, wo in Raum und Zeit es lebt, bedingt ist«. Daher besteht die Absolutheit des Geistseins Gottes darin, daß der actus purus seines fürsichseienden Insichseins die raum- und zeitlose Voraussetzung, d. h. der ewige und allgegenwärtige Grund für den räumlich-zeitlichen Prozeß des endlichen Weltdaseins ist, welcher wiederum seinerseits die Voraussetzung für den actus purus des eben dadurch endlichen, in Raum und Zeit lebenden kreatürlichen Geistes bildet. Die spezifische Subsistenzform des menschlichen Geistes als endlichen ist die Persönlichkeit. Mithin ist die Persönlichkeit von der Gottheit auszuschließen. Die Persönlichkeit ist der wirkliche endliche Geist, die absolute Persönlichkeit ein von den Bedingungen seiner Existenz losgelöst vorgestellter verunendlichter endlicher Geist, d. h. für das Denken eine contradictio in adjecto. Damit ist freilich die Erlaubnis, sich Gott als Persönlichkeit vorzustellen und von ihm in Ausdrücken zu reden, welche der menschlichen Persönlichkeit entnommen sind, nicht aufgehoben. Die Vorstellung schaut das rein Geistige in abstrakt sinnlicher, von der Sinnlichkeit abstrahierter Form an. Wenn wir Gott recht und vollständig als absoluten Geist denken, so können wir ihn, wenn wir ihn überhaupt uns auch noch vorstellen wollen, nur als absolute Persönlichkeit vorstellen; ihn sich als allgemeine Lebenskraft des Alls vorzustellen, ist eine vage, unvollständige Vorstellung, in welcher noch nichts von jenem Inhalt enthalten ist, den unser Geistesleben durch Gott erhält. Der absolute Geist ist 1) der ewige Grund des Weltdaseins und damit des aus der Voraussetzung dieses und unter seiner endlichen Vermittlung hervorgehenden Formel freien Selbstverwirklichungsprozesses des Menschen, 2) diesem endlichen Geiste gegenüber das ihm als Geist immanente absolute ethische Gebot und die in der Geschichte des einzelnen und der Gesamtheit sich vollziehende Vergeltung und 3) in der realen Freiheit des endlichen Geistes die diese Freiheit seiner Bestimmungserfüllung begründende

Gnade. — Der absolute Geist ist Gott. Der Mensch ist endliches, räumlich-zeitliches Naturwesen, dessen individuelles geistiges Lebensprinzip aber, die Seele, die Bestimmung und Kraft hat, sich zum wirklichen Geistsein zu entwickeln. Der religiöse Prozeß der Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens ist die Gottmenschheit. Die Subsistenzform persönlichen Geisteslebens, in welcher dieser Prozeß sich verwirklicht, ist die Persönlichkeit des endlichen, menschlichen Geistes, und die erste volle Verwirklichung des Prinzips des Gotteskindschaftsverhältnisses in einem persönlichen Leben ist die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi. — Der Mensch ist endlicher Geist. Damit hebt sich für B. die Unsterblichkeit in jeder Form auf; sie ist nur eine abstrakt-sinnliche Vorstellung vom menschlichen Ich als einem besonderen Ding für sich hinter seinem wirklichen Lebensprozeß als endlicher Geist. Die Vorstellung der Unsterblichkeit nimmt fälschlich für den kreatürlichen Geist in Anspruch, was nur das Wesen des absoluten Geistes ausmacht. »Der unendliche Weltprozeß des endlichen, räumlich-zeitlichen Daseins hat in Gott als dem absoluten Geiste wie seinen ewigallgegenwärtigen absoluten Grund, so auch sein ewiges Endziel, d. h. die Erfüllung seines absoluten Zweckes. Im Weltdasein hat nur der endliche Geist einen eigenen absoluten Daseinszweck; diesen aber erfüllt er nur in der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geiste durch die Subjektivierung der Absolutheit des Geistes zum Lebensgrund, zur Lebensnorm und zum Lebensziel seines eigenen, in der Welt endlichen, aber in Gott ewigen Geisteslebens«.

Der Zeit nach älter, aber weniger einflußreich als Biedermann waren die Religions-Philosophen Daub, Conradi und Vatke; wir lassen daher ihre Besprechung hier folgen; ebenso fügen wir hier gleich das Bemerkenswerte über Feuerlein, Noack und Lasson bei.

Karl Daub wurde 1765 in Kassel geboren, studierte in Marburg Theologie und Philosophie, wurde 1794 Lehrer der Philosophie in Hanau und 1795 o. Prof. der Theologie in Heidelberg, wo er 1836 starb. Wir nennen von seinen Schriften »Lehrbuch der Katechetik« (1801), »Theologumena« (1806), »Judas Ischariot« (Heidelberg 1816f.) und »Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel« (Heidelberg 1833). Nach seinem Tode gaben Marheineke und Dittenberger Daubs sämtliche philosophische und theologische Vorlesungen in 7 Bänden (Berlin 1838—44) heraus. — Daub ist der Begründer der neueren deutschen spekulativen Theologie. Er

fing in seiner »Katechetik« mit der Kantschen Philosophie an, erreichte in den »Studien«, welche er mit Creuzer herausgab, den Schellingschen Standpunkt, überschritt denselben in den »Theologumena« und im »Judas Ischariot« und gelangte endlich auf den Standpunkt des absoluten Idealismus. Die Grundgedanken Daubs sind folgende: Die christliche Religion ist die Religion des Geistes als der absoluten Wahrheit und der Gewißheit derselben. Der Geist ist der sich selbst als die Wahrheit wissende. Die christliche Religion muß sich deshalb auch aus sich selbst erkennen lassen. Weiß der Mensch von Gott, so weiß er nur durch Gott von Gott. Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst im Menschen. Der Mensch wird durch das ewige, ursprüngliche Selbstbewußtsein Gottes zum Bewußtsein Gottes geführt und damit zur Erkenntnis seines eigenen Wesens erhoben. Nur das Wissen von Gott als der absoluten Wahrheit befreit den Menschen von der Anhängigkeit an sich, an andere und an die endliche Welt mit ihrer Nichtigkeit und Eitelkeit. Freiheit des Willens ist einerseits die Unabhängigkeit von sich und anderen, andererseits die Liebe zur göttlichen Notwendigkeit und ihrer Realisierung. Die Bibel ist nicht der Grund der Wahrheit, sondern ihr Zeugnis und ihre Stütze. Die Wahrheit muß sich durch sich selbst rechtfertigen, der Begriff muß sich als Begriff bewähren. Daub sucht von diesem Standpunkt aus die protestantischen Dogmen in Hegelsche Ideen umzudeuten.

Der bedeutendste Schüler Daubs ist Philipp Marheineke. Er wurde 1780 in Hildesheim geboren, studierte Theologie und Philosophie in Göttingen, wurde 1805 Universitätsprediger und Professor in Erlangen, 1806 in Heidelberg und 1811 in Berlin. Er starb 1846 als Konsistorialrat. Von seinen Schriften sind hervorzuheben »Christliche Symbolik« (1810—14) und »Die Grundlehren der christlichen Dogmatik« (Berlin 1819, 2. Aufl. 1827), nach Schellingschen Prinzipien gedacht, aber später im Hegelschen Sinne umgearbeitet. Seine »Vorlesungen über christliche Dogmatik, Moral, Symbolik und Dogmengeschichte« wurden Berlin 1847—49 von St. Matthies und W. Vatke in 4 Bänden herausgegeben.

Kasimir Conradi wurde 1784 geboren, wirkte als Pfarrer zu Derxheim in Rheinhessen und starb 1849. Er schrieb »Selbstbewußtsein und Offenbarung« (Mainz 1831), »Unsterblichkeit und ewiges Leben« (Mainz 1847), »Kritik der christlichen Dogmen« (Berlin 1841) u. a. Konradi trat besonders den Gefühlstheologen gegenüber für die Hegelsche Philosophie ein. Seine Schrift über die Unsterblichkeit gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen

auf diesem Gebiet. Er sucht hier die Notwendigkeit des Glaubens an die Unsterblichkeit mit der Notwendigkeit dieser selbst eng zu verbinden.

Wilhelm Vatke wurde 1806 in Lehndorf bei Magdeburg geboren und starb 1882 als a.o. Prof. der Theologie in Berlin. Außer durch seine theologischen Schriften »Die Religion des Alten Testaments« (Berlin 1835) und »Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament« (Bonn 1886, herausgeg. von H. G. F. Preiß), in denen er nachzuweisen suchte, daß die patriarchalische Religion ein rein semitischer Naturdienst gewesen sei, aus dem sich als erste Begründer des monotheistischen Jahwedienstes die Propheten hervorarbeiteten, ist Vatke besonders durch die Werke »Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und göttlichen Gnade« (Berlin 1841) und »Religionsphilosophie« (Bonn 1888, herausgeg. von Preiß) bekannt geworden, in denen er den ganzen Inhalt der christlichen Lehre in die Dialektik Hegels aufnahm, in vieler Hinsicht freilich auch von Hegel abwich. Die Betrachtung des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur göttlichen Wirksamkeit führt V. zu der Erkenntnis, daß alles Gute im Menschen durch den Willen Gottes, und sofern es Überwindung des Bösen ist, durch seine Gnade vermittelt wird, daß also der menschliche Wille seine wahrhafte, an und für sich seiende Selbständigkeit der konkreten Freiheit nur in der Einheit mit dem göttlichen Willen hat, daß ihm aber dennoch eine relative Selbständigkeit zuzuerkennen ist, wenn Gott für das Böse nicht verantwortlich gemacht werden soll. Der Mensch soll durch den Kampf mit dem Bösen die wahre Freiheit zu erlangen suchen, wobei dem ernstlichen Wollen der Erfolg nicht fehlt, mag derselbe auch im Besonderen nach den Entwicklungsgesetzen der Freiheit gehemmt sein.

Emil Feuerlein, Diakonus zu Herrenberg in Württemberg, schrieb eine »Philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen« (2 Bde., Tüb. 1857—59), in der er die sittliche Idee, sofern sie ein schlechthinniges Anundfürsichsein ist, in den verschiedenen Gestalten, nach denen sie sich dem religiösen Bewußtsein darstellt, verfolgt. Der Aufgang der Idee des Guten fällt ihm einer Offenbarung des universellen Geistes zu, das Einsenken und Einheimischmachen derselben auf dem Grund und Boden des menschlichen Geschlechts ist dem Ringen der partikularen Geister vorbehalten.

Ludwig Noack wurde 1819 geboren, studierte Philosophie und Theologie und wirkte später als Professor der ersteren und

Bibliothekar in Gießen; er starb 1855. Wir heben aus der großen Zahl seiner Schriften hervor »Der Religionsbegriff Hegels« (Darmstadt 1845), »Mythologie und Offenbarung« (Darmstadt 1845 f.), »Spekulative Religionswissenschaft« (ibid. 1847), »Das Buch der Religion« (Leipzig 1850), »Die Theologie als Religionsphilosophie in ihrem wissenschaftlichen Organismus« (Lübeck 1852), »Die christliche Mystik des Mittelalters und seit der Reformationszeit« (Königsberg 1853), »Geschichte der Freidenker« (1853 ff.), »Kants Auferstehung aus seinem Grabe« (Leipzig 1862), »Psyche« (1858—63, eine populärwissenschaftliche Zeitschrift für angewandte Psychologie), »Von Eden nach Golgatha« (Leipzig 1868), »Philosophiegeschichtliches Lexikon« (Leipzig 1879). — Noack erklärt die Religion als das ewige Grundverhältnis des menschlichen Selbstbewußtseins zu seinem immanenten göttlichen Prinzip in stets sich gleicher Identität. Die ursprüngliche Einheit des Menschen in Gott als das religiöse Grundgefühl durchzieht die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit, so daß es im Grunde nur eine Religion und eine Offenbarung gibt, zu der alle besonderen Formen sich nur als bestimmte Manifestationen eines und desselben Wesens verhalten. Der Lebensboden der religiösen Entwicklung ist das empirische Selbstbewußtsein des Menschen, ihr Ziel die Idee der Religion, die mit der Idee der Menschheit »als in Gott mit sich einseienden freien Selbstbewußtseins« zusammenfällt. »Was der Mensch als Geist ursprünglich und wesentlich an sich ist, nämlich persönliche Einheit mit sich selbst in Gott, dieses soll er werden; durch das Werden soll das ansichseiende Wesen des Menschen zur Erscheinung kommen. In dieser Beziehung hat der Satz, daß die letzte und höchste Bestimmung des Menschen die Religion sei, seine volle Wahrheit; in ihr geboren und erzogen, soll er in ihr und durch sie frei werden« (Spek. Rel.-Wiss.).

Adolf Lasson wurde 1832 in Altstrelitz geboren, studierte Theologie und Philosophie und lebt noch als Gymnasialprofessor und Dozent der Universität in Berlin. Er schrieb: »Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat« (1863), »Meister Eckhardt« (1868), »Das Kulturideal und der Krieg« (Berlin 1868), »Prinzip und Zukunft des Völkerrechts« (Berlin 1871), »System der Rechtsphilosophie« (Berlin 1882), »Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Menschheit« (Berlin 1883), »Der Satz vom Widerspruch« (1886), »Zeitliches und Zeitloses« (Leipzig 1890), »Das Gedächtnis« (1894), »Der Leib« (1898) u. a. — Lasson erkennt in der Entwicklung des reinen Denkens, wie sie bei Kant begonnen und über

Fichte und Schelling hinweg in Hegel gegipfelt hat, die bisher höchste Form der Philosophie, zugleich die Vollendung dessen, was grundlegend die Schule des Sokrates, gipfelnd in Aristoteles, dem philosophischen Denken gewonnen hat. Ganz wie für Hegel ist für ihn die Philosophie Sache des reinen Denkens, das keinerlei Voraussetzung außer sich selbst gelten läßt. Dabei aber ist er sorgfältiger bemüht, den Schein zu vermeiden, der dem Hegelschen System anhaftet, als seien die Kategorieen der Logik das einzig Wirkliche. Hegel so zu verstehen, erklärt er für einen großen Mißverstand, der freilich durch die Anlage des Hegelschen Systems, das in der Philosophie nicht bloß die oberste Wissenschaft, sondern auch die höchste Sphäre in der Welt der Wirklichkeit zu sehen scheint, begründet ist. Lasson bildet nun die spekulative Philosophie in der Richtung weiter, daß ihm der Geist in seiner vollkommenen Gestalt nicht bloß denkendes Subjekt, sondern Wille, Zweck, schöpferischer Gott ist. Er nähert demgemäß die Hegelsche Anschauung noch enger dem Gedankenkreise des Aristoteles, räumt der praktischen Vernunft, die sich in der Wirklichkeit in den großen Institutionen der Familie (Sitte), Schule (Moral), Staat (Recht) und Kirche (Religion) offenbart, den Primat vor der theoretischen Denkarbeit ein und läßt nicht in dem Bewußtsein des Philosophen, sondern in dem religiösen Leben der Menschheit sich den obersten Zweck des Daseins enthüllen, den die Wissenschaft nur in systematischer Form zu begreifen hat. Das letzte Wort der Wissenschaft ist das, was auch ihr erstes war: der absolute Idealismus des sittlich-religiösen Bewußtseins, das alle Individualität der endlichen Geister und alle Erscheinungsfülle der äußeren Welt als ein Reich der Zwecke erfaßt, als die abgestufte Reihe der Mittel für den höchsten Zweck, die Offenbarung des schöpferischen Gottes und die Zurückführung aller Wesen zu ihm und seinem Reiche.

d) Weitere Hegelianer.

Johann Friedrich Gottfried Eiselen wurde 1785 zu Rothenburg a. S. geboren, studierte in Erlangen Theologie, ließ sich später als Privatdozent für Geschichte und Staatswissenschaften in Berlin nieder, wurde 1820 a.o. und 1821 o. Professor in Breslau. Er ging 1829 nach Halle, wo er 1865 starb. Er schrieb »Grundzüge der Staatswissenschaft und der sich darauf beziehenden Regierungskunst« (Berlin 1818), »Handbuch des Systems der Staatswissenschaften« (Breslau 1828), »Die Lehre von der Volkswirtschaft« (1843) und »Der preußische Staat« (1862). Eiselen läßt sich aus dem Geschlechts- und Gesellschaftstrieb die menschliche

Gesellschaft entwickeln, aus welcher sich weiter der Staat bildet. Gesellschaft und Staat sind nicht identisch, aber in einem Höheren eins, nämlich in dem aus der Vermittlung des Staats- und gesellschaftlichen Interesses hervorgehenden Gesamtinteresse, durch welches der Staat beständig in die bürgerliche Gesellschaft und diese wieder in jenen eintritt, während beide der Form nach ein Geschiedenes bleiben.

Friedrich Wilhelm Carové wurde 1789 geboren und starb 1852. Er schrieb »Kosmorama« (Frankf. a. M. 1831), »Vorhalle des Christentums« (Jena 1851) u. a. Carové suchte eine für alle Zeiten bleibende und für alle Völker geltende Universalreligion aufzustellen.

Christian Kapp wurde 1798 in Bayreuth geboren, wirkte von 1824—1844 als Professor und starb 1874 in Heidelberg. Er schrieb »Christus und die Weltgeschichte« (Heidelberg 1823), »Einleitung in die Philosophie« (1825), »Das konkrete Allgemeine der Weltgeschichte« (Erl. 1826), »Über den Ursprung der Menschen und Völker« (1829), »Schelling und die Offenbarung« (1842), »F. W. J. Schelling, ein Beitrag zur Geschichte des Tages« (Leipzig 1843) u. a. Kapp, der sehr intim mit Ludwig Feuerbach befreundet war, suchte eine Verschmelzung der Hegelschen Begriffsphilosophie mit der Fichteschen Willensenergie herbeizuführen. Die Schellingsche Philosophie war in seinen Augen nur ein »großes Plagiat«. Die absolute konkrete Idee der Weltgeschichte sieht er im Staat. Kapp beeinflußte auch seine drei Vetter Alexander, Ernst und Friedrich Kapp, von denen Alexander und Friedrich die Hegelschen Gedanken für den Gymnasialunterricht, Ernst für die Erdkunde fruchtbar zu machen suchten; cfr. ihre Schriften a) »Die Gymnasialpädagogik im Grundriß« (Arnsberg 1841), b) »Der wissenschaftliche Schulunterricht als ein Ganzes« (Hamm 1824), »Hegel als Gymnasialdirektor« (Minden 1835), c) »Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde« (Braunschweig 1845, 2. Aufl. 1868). Christian Kapps Sohn August gab Kapps und Feuerbachs Briefwechsel 1832—1838 Leipzig 1876 heraus.

Karl Ludwig Michelet wurde 1801 in Berlin geboren, studierte hier Jurisprudenz, wurde 1822 Auskultator beim Königl. Stadtgericht in Berlin, promovierte 1824, habilitierte sich 1826 für Philosophie in Berlin und wurde 1829 a.o. Professor; er starb im Dezember 1893. Wir nennen als wichtigste seiner zahlreichen Schriften, in denen er sich ausnahmslos als treuesten Anhänger Hegels zeigt, »System der philosophischen Moral« (Berlin 1828), die Arbeiten über Aristoteles, zumal das von der Pariser Akademie

der moralischen und politischen Wissenschaften 1835 gekrönte Werk »Examen critique du livre d'Aristote, intitulé Metaphysique«, die »Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel« (1837f.), »Anthropologie und Psychologie« (Berlin 1840), »Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele« (Berlin 1841), »Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie« (1843), »Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes« (3 Teile, Bd. 1 Nürnberg 1844, Bd. 2 Darmstadt 1847, Bd. 3 Berlin 1852), »Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange seit dem Jahre 1775« (Berlin 1859f.), »Naturrecht und Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie« (Berlin 1866), »Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph« (Leipzig 1870), »Hegel und der Empirismus« (Berlin 1875), das Hauptwerk »System der Philosophie als exakter Wissenschaft« (5 Bde., Berlin 1876ff.) und »Wahrheit aus meinem Leben« (Berlin 1885). Alles Seiende ist nach Michelet entweder ein natürliches oder ein geistiges; die gemeinsame Quelle beider ist die Vernunft als der schöpferische Gedanke. Dieser ist in seiner Reinheit, bewußtlosen Objektivierung und bewußten Rückkehr zu sich selbst zu betrachten. So ergeben sich die Disziplinen der Logik, der Natur- und der Geistesphilosophie. — Die Logik betrachtet den Gedanken zunächst als einen einfachen, unmittelbaren als Sein. Das Sein ist zweitens in sich selbst gebrochen, indem es, als Innerliches das Wesen der Dinge, als Äußerliches ihre bloße Erscheinung ist. Dieser Gegensatz löst sich drittens im Begriffe auf, welcher sowohl das wahrhafte Wesen der Dinge wie ihr unmittelbares Sein ist. Die Naturphilosophie betrachtet den schöpferischen Gedanken in seiner bewußtlosen Objektivierung. Das Erste in der Natur ist das mechanische Außereinander der einzelnen Objekte, das Zweite ist die Physik, in welcher sich die Massen auch nach der Qualität von einander unterscheiden, das Dritte ist die Organik, in welcher die bestimmten Qualitäten zu unterschiedenen Gebilden herausgeboren sind, welche sämtlich durch den immanenten Zusammenhang ihrer besonderen Formen in der Einheit der allgemeinen Form gehalten sind. Die Philosophie des Geistes betrachtet den schöpferischen Gedanken in seiner bewußten Rückkehr zu sich selbst. Der erste Abschnitt der Philosophie des Geistes ist die Wissenschaft des subjektiven Geistes, der sich in seinem Entwicklungsgang bemüht, aus der Abhängigkeit von der Natur zur Herrschaft über sie zu kommen (Seelenlehre, Erkenntnislehre, Wille). Der zweite Abschnitt wird diese errungene Freiheit nicht bloß an sich, im Innern des Geistes, sondern als seine ob-

jektive Tätigkeit zeigen; nachdem der Geist sein Wesen, die Freiheit, erfaßt und hiermit seine Idealität realisiert hat, wird er nun auch seine Freiheit realisieren. Der Geist steht einer objektiven Welt gegenüber, d. h. einer Natur, welche indes nicht mehr die erste Natur, sondern die aus dem Geiste geborene, also eine Welt der Freiheit ist, die dem Zusammenwirken einer Vielheit von einzelnen Geistern ihre Entstehung verdankt. Das ist der Gegenstand der Philosophie des objektiven Geistes (Einzelrecht mit Recht, Moralität und Familie, soziales Recht mit Wohlstand, bürgerlicher Gesellschaft und Staat, Universalrechtsgeschichte mit der Geschichte des Rechts des Altertums, der europäischen Christenheit und der Amerikaner). Der dritte Abschnitt ist die Philosophie des absoluten Geistes, wo die Schranke, welche der einzelne Geist noch hatte, indem er nur ein besonderer war, im allgemeinen Menschengeiste, mit welchem jeder einzelne sich selber eins weiß, aufgehoben ist. Die Philosophie des absoluten Geistes behandelt die Ästhetik, Religion und Geschichte der Philosophie. — Die Philosophie der Weltgeschichte, mit welcher Michelet sein Hauptwerk krönt, sucht zu zeigen, daß nicht nur jetzt, sondern von jeher der Gedanke, die Vernunft nicht so ohnmächtig waren, im menschlichen Gehirn sich einschließen zu lassen, daß sie vielmehr das Leben der Menschheit allezeit gefördert und ausgebildet haben.

Von Michelet beeinflußt wurde Franz Chlebik, wie seine »Philosophie des Bewußten und die Wahrheit des Unbewußten in den dial. Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs nach Hegel und Michelet« (Berlin 1870) beweist. Chl. beteiligte sich mit seinen Schriften »Kraft und Stoff« (Berlin 1873) und »Die Frage über die Entstehung der Arten« (Berlin 1873) auch am Materialismusstreit.

Johann Karl Friedrich Rosenkranz wurde 1805 in Magdeburg geboren, studierte in Berlin, Halle und Heidelberg, habilitierte sich 1828 in Halle, wurde hier 1831 a.o. und 1833 o. Prof. der Philosophie in Königsberg, bekleidete 1848—49 die Stelle eines vortragenden Rats im Kultusministerium und lebte seitdem wieder in Königsberg, wo er 1879 fast erblindet starb. Rosenkranz ragt sowohl durch philosophische wie literarhistorische und belletristische Schriften hervor. Wir nennen von ihnen »Die Encyklopädie der theolog. Wissenschaft« (Halle 1831, 2. Aufl. 1845), »Die Naturreligion« (Iserlohn 1831), »Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte« (Königsberg 1835), »Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre« (Königsberg 1836), »Psy-

chologie« (Königsberg 1837, 3. Aufl. 1863), »Geschichte der Kantschen Philosophie« (Leipzig 1840), »Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems« (1840), »Studien« (Berlin u. Lpzg. 1839—48), »Schelling« (Danzig 1843), »Hegels Leben« (Berlin 1844), »Kritik der Prinzipien der Straußschen Glaubenslehre« (Leipzig 1844, 2. Aufl. 1864), »Goethe und seine Werke« (Königsberg 1847, 2. Aufl. 1856), »Die Pädagogik als System« (Königsberg 1848), »System der Wissenschaften« (Königsb. 1850), »Meine Reform der Hegelschen Philosophie« (Königsb. 1852), »Ästhetik des Häßlichen« (Königsb. 1853), »Apologie Hegels gegen Haym« (Berlin 1858), »Wissenschaft der logischen Idee« (Königsberg 1858 f.), »Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee« (Königsb. 1862), »Diderots Leben und Werke« (Leipzig 1866), »Hegels Naturphilosophie« (Berlin 1868), »Erläuterungen zu Hegels Encyklopädie der Philosophie« (Berlin 1878), »Neue Studien« (Leipzig 1875 ff.). Außerdem schrieb er zu Hegels hundertjähriger Geburtstagsfeier 1870 die Jubiläumsschrift »Hegel als deutscher Nationalphilosoph« (Leipzig) und veranstaltete mit F. W. Schubert eine Ausgabe der Werke Kants in 12 Bänden, deren letzter die obengenannte Geschichte der Kantschen Philosophie enthält.

Rosenkranz weicht in seiner Philosophie in vielen Punkten von Hegel ab, steht aber doch im Fundament auf Hegels Gedanken. Er weist die Hegelsche Terminologie objektiv und subjektiv zurück, weil sie zwar der Wissenschaft des Erkennens auf psychologischem, besonders auf phänomelogischem Standpunkt, also der subjektiven Logik des Bewußtseins angemessen ist, dagegen auf dem Standpunkt der reinen Vernunft, welcher über die Dualität des Bewußtseins hinaus ist und die absoluten Kategorieen alles Seins und Denkens enthält, nur zum Irrtum führen kann. Es muß die Dichotomie von objektiver und subjektiver Logik zwar aufgegeben, dennoch aber anerkannt werden, daß der Unterschied von einer Wissenschaft des Seins als Metaphysik und einer Wissenschaft des Denkens als Logik aufrecht zu halten ist. Da jedoch Sein und Denken im Begriff der Idee an und für sich identisch sind, so muß die Wissenschaft der Idee als solcher zu jenen Wissenschaften als das dritte Glied hinzutreten. Die Wissenschaft der logischen Idee teilt sich damit in Metaphysik, Logik und Ideenlehre.

Der Inhalt der Metaphysik ist der Begriff des Seins an sich. Das Sein ist 1) unmittelbares Sein, 2) als unmittelbar der Grund seiner Existenz oder Wesen und 3) als Beziehung des in ihm liegenden Begriffs auf die Existenz desselben Zweck. Somit teilt

sich die Metaphysik nach ihren Hauptbegriffen in die Ontologie oder Lehre vom Sein, die Ätiologie oder Lehre vom Wesen und die Teleologie oder Lehre vom Zweck. Die Logik teilt sich in die Lehre vom Begriff an sich, Urteil und Schluß. Die Ideologie oder Ideenlehre gliedert sich in die Lehre vom Prinzip, von der Methode und dem System. Von sich als logischer geht die Idee zu sich als Natur und von sich als Natur zu sich als Geist über. Der absolute Geist ist Gott, der sich im Schaffen der Natur, im Wollen des Zwecks der Geschichte, im Denken der Vernunft manifestiert und durch diese ewige Tätigkeit den Beweis seiner Existenz führt. Der menschliche Geist hat gleiche Vernunft wie der göttliche; er unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß er als der in der Zeit erscheinende den Begriff der Vernunft erst allmählich sich zum Bewußtsein bringt. Die Geschichte dieses Erkenntnisprozesses fällt in die Psychologie.

Rosenkranz' Schüler Ernst Ferdinand Friedrich, Dozent der Philosophie in Königsberg, schloß sich bei der Behandlung der Logik in seinen »Beiträgen zur Förderung der Logik, Noëtik und Wissenschaftslehre« (Bd. I 1864) im Ganzen an ihn an, unterschied aber drei dem Hegelianismus fremde Doktrinen, nämlich die unter dem Namen der Logik vereinigten Doktrinen der »Sachvernunftwissenschaft, Denkungstheorie und Kundigkeitslehre.«

Karl Werder wurde 1806 in Berlin geboren, machte daselbst unter Hegel seine philosophischen Studien, habilitierte sich 1834 als Privatdozent der Philosophie und wurde 1838 a.o. Professor; er starb 1893 in Berlin. Er schrieb »De Platonis Parmenide« (Berlin 1834), »Logik als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik« (Berlin 1841, 4. Aufl. 1864). Der Charakter des Wissens und die Aufgabe der Philosophie besteht ihm darin, alles, was als Tat erscheint, zum Tun aufzulösen. Indem die Philosophie die Religion in alle dem frei macht, was in derselben Natur und Geschichte ist, offenbart sie dieselbe als ewige Gegenwart im Geist.

Friedrich Theodor Vischer wurde 1807 zu Ludwigsburg geboren, studierte seit 1821 auf dem Seminar zu Blaubeuren und seit 1825 in Tübingen Theologie und Philosophie, wurde 1831 Repetent am Seminar in Maulbronn, wirkte von 1833—36 in gleicher Stellung in Tübingen, wurde hier 1837 a.o. und 1844 o. Prof. der Philosophie. Er widmete seitdem seine ganze Kraft der Ästhetik, ging 1855 als Prof. an das eidgenössische Polytechnikum und die kantonale Hochschule in Zürich, kehrte 1866 nach Tübingen zurück und lehrte hier in den Wintersemestern, während

er in den Sommerhalbjahren als Professor in Stuttgart tätig war. Er starb 1887. Seine wichtigste Schrift ist die »Ästhetik« (3 Bde. mit Register, Reutlingen, Leipzig u. Stuttgart 1846—1858). Außerdem schrieb er »Über das Erhabene und Komische« (Stuttgart 1837), »Kritische Gänge« (Tüb. 1844 ff. u. 1861 ff.), »Über das Verhältnis von Inhalt und Form in der Kunst« (Zürich 1858), »Auch Einer« (Stuttgart 1879, 6. Aufl. 1893), ein Roman mit einer merkwürdigen pantheistischen Weltanschauung, »Altes und Neues« (Stuttgart 1889), »Vorträge für das deutsche Volk« (herausgegeben von Rob. Vischer, Stuttg. 1897) u. a. — Vischers Bedeutung liegt auf ästhetischem Gebiet. Sein Hauptwerk faßt die Entwicklung der spekulativen Ästhetik von Kant bis Hegel zusammen und sucht dieselbe im Hegelschen Sinne fortzubilden. Religion, Philosophie und Ästhetik sind Zubehör des Geistes, welcher den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nicht erst zu überwinden strebt, sondern bereits überwunden hat und sein ungeteiltes Wesen in einer absoluten, reinen Form darstellt. Es bildet sich damit die Einteilung der Lehre vom Geiste in eine subjektive oder erkennende, objektive oder handelnde und absolute, wie sie Hegel aufgestellt hat. Die erste Stufe im Gebiet des absoluten Geistes ist nach dem Gesetz der Bewegung die Religion, die zweite das Schöne, die dritte die Philosophie. — Die Ästhetik lehnt sich an die Metaphysik und setzt als durch diese begriffen die absolute Idee voraus. Die absolute Idee ist die Einheit aller Gegensätze, welche sich in dem höchsten Gegensatze, dem des Subjekts und Objekts, sammeln, der sich durch die geteilte, aber selbst wieder zur Einheit sich zusammenschliessende Tätigkeit des Erkennens und Wollens aufhebt. Diese höchste Einheit ist nicht bloß ein formaler Begriff; sie kann aber auf keinem einzelnen Punkte der Zeit und des Raumes als solche zur Erscheinung kommen, sondern sie verwirklicht sich bloß in allen Räumen und im endlosen Verlauf der Zeit durch einen beständig sich erneuernden Prozeß der Bewegung. Das Schöne ist die Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Es ist ein sinnlich Einzelnes, das als reiner Ausdruck der Idee erscheint, so daß in dieser nichts ist, was nicht sinnlich erschiene, und nichts sinnlich erscheint, was nicht Ausdruck der Idee wäre. Es unterscheiden sich also drei Momente: die Idee, die sinnliche Erscheinung und die reine Einheit beider. Im Bewegungsprozeß des Schönen tritt zuerst das Erhabene hervor, und zum Beweise, daß es nur eine Gärung im Schönen ist, drängt es in allen seinen Formen auf eine Versöhnung hin, ohne sie zu erreichen. Das Wesen des Schönen fordert daher in Kraft seiner

Einheit das Komische. Das Komische führt die Häßlichkeit, von welcher es ausgeht, zur Versöhnung, indem es die Idee, die es als objektive Macht negiert, in das unendlich Kleine und das mit ihm behaftete Subjekt selbst, welches sich in der Erzeugung des komischen Widerspruchs die Gewißheit, aller Gehalt selbst zu sein, und daher das Bewußtsein der unendlichen Freiheit gibt, hinüberrettet. Diese Versöhnung ist aber auch ihrerseits mangelhaft. Im Erhabenen ist die reine Einheit des Schönen aufgehoben durch die Negation des Bildes, im Komischen durch die Negation der Idee, welche im Schönen nicht unter der Bedingung eines Bruches durch die Häßlichkeit, sondern bruchlos ihr Bild erfüllen soll. Daher vermag auch das Komische nicht der Abschluß zu sein, worin sich diese Bewegung beruhigt. Die Subjektivität, welche sich als allen Gehalt weiß, muß daher, um der Idee ihr Recht zurückzugeben, sie wieder als objektive Macht aus sich entlassen. Sobald sie aber wieder als solche auftritt, wird sie erhaben und verfällt durch diese Negation abermals dem Komischen. Dieses kann sich also nicht weiter bewegen, sondern vermag nur in das zurückzugehen, durch welches als seinen Gegensatz es ist, was es ist, um wieder bei sich anzukommen. Da also das Erhabene und Komische zwei Einseitigkeiten sind, welche sich fordern und bedingen und deren keine sich anderswohin bewegen kann als in die andere, so entsteht die Forderung, daß beide vereinigt sich weiterbewegen. Diese Bewegung kann aber keine andere sein als zurück in das einfache Schöne, oder richtiger: die Bewegung hat nun ihr Ende erreicht, so daß der Satz in seine Geltung tritt, daß eine doppelte Verneinung bejaht. Jedes der beiden Momente im Schönen ist durch Negation des andern zu seinem Rechte gekommen, und indem jedes sein Recht eben durch diese Negation des andern zum Unrecht kehrte, wodurch es wieder in seinen Gegensatz hinübergetrieben wird, erlischt der Streit in der ursprünglichen Einheit, welche sich in der Tat als das Bewegende ergibt, welches, in jedem der Entgegengesetzten tätig, das eine zum andern hinüber nötigte. Die ursprüngliche Einheit aber, welche die in ihr eingeschlossenen Gegensätze entfaltete und als ihr eigenes Ergebnis in sich als vermittelte oder erfüllte Einheit zurückkehrte, ist keine neue, besondere Gestalt des Schönen, sondern der Geist des Ganzen, welcher eben in diesen Gegensätzen da ist, dieselben durchläuft und aus ihnen in sich zurückkehrt. Die Schönheit, die als Ergebnis vor uns steht, ist nur das Unsichtbare, was die Formen zu einem Ganzen bindet. Soll sich das Schöne nun weiterbewegen, so kann es nur als Ganzes geschehen und zwar nach

dem Gesetze, daß der durch die Entfaltung alles seiner Momente erfüllte Begriff über sich selbst, d. h. über die Abstraktion seiner Allgemeinheit, sich in die Form seines unmittelbaren Daseins hinausbewegt. Vischer behandelt das Schöne diesem seinem Dasein nach in den übrigen Bänden seiner Ästhetik, und zwar zunächst nach seiner objektiven Existenz oder als Naturschönes, und sodann in seiner subjektiv-objektiven Wirklichkeit oder als Kunst.

Auch Theodor Mundt, geb. 1808, seit 1850 Professor in Berlin, gest. 1861, steht trotz seiner Betonung des Prinzips der Unmittelbarkeit ästhetisch auf Hegelschem Boden, wie seine »Ästhetik« (Berlin 1845, 2. Aufl. Leipzig 1868) beweist; ebenso Gustav Engel, gest. 1895 in Berlin (»Ästhetik der Tonkunst«, Berlin 1884), Heinrich Theodor Rötscher (»Abhandlungen zur Philosophie der Kunst«, Berlin 1837—47), Max Schasler, geb. 1819 in Deutsch-Krone; cfr. »Ästhetik der Philosophie des Schönen« (Berlin 1871), »Das System der Künste aus einem neuen im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprinzip« (2. Aufl., Leipzig 1885) — das Wesen der Kunst liegt in der Nachahmung oder Darstellung von Ideen in den Anschauungsformen der Wirklichkeit (d. h. Raum und Zeit), so daß das allgemeine Einteilungsprinzip der Künste der Gegensatz des Neben- und Nacheinander bildet; die Künste der Raumanschauung sind Architektur, Plastik und Malerei, der Zeitanschauung Musik, Mimik und Poesie —, »Ästhetik« (2 Bde., Leipzig 1886) und Theodor Sträter (»Studien zur Geschichte der Ästhetik« Bonn 1861).

Gustav Biedermann wurde 1815 zu Böhmisch-Aiche geboren, studierte Medizin und Philosophie und lebte später als prakt. Arzt in Bodenbach. Er schrieb »Die spekulative Idee in Humboldts Kosmos« (Prag 1849), »Die Wissenschaftslehre« (Leipz. 1856—60), »Die Lehre vom Bewußtsein« (ibid. 1856), »Die Wissenschaft des Geistes« (3. Aufl. Prag 1870), neu aufgenommen als 1. Teil des Hauptwerkes »Philosophie als Begriffswissenschaft« (Prag u. Leipz. 1886—1888), »Philosophie der Geschichte« (Prag 1884), »Religionsphilosophie« (Prag u. Leipz. 1887), »Moral, Rechts- und Religionsphilosophie« (ibid. 1890) u. s. w. B. bezeichnet die Philosophie als die Wissenschaft des Geistes, der Natur und des Lebens. Die Wissenschaft des Geistes ist Lehre vom Bewußtsein, vom Geist und von der Seele; die Naturphilosophie ist das Wissen vom Stoff, von der Kunst und vom Leben; die Philosophie des Lebens verwirklicht sich in Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Religiosität. Die Philosophie der Geschichte ist die auf den Begriff gestellte, durch den Begriff bewegte und im Begriff aufgegangene

Wissenschaft der Geschichte mit der Aufgabe, die Idee als den endgiltigen Inbegriff alles Geschehens im Begriffe herauszusetzen.

Gustav Thaulow wurde 1817 geboren und wirkte als Professor der Philos. in Kiel; er starb 1883. Er schrieb »Erhebung der Pädagogik zur philos. Wissenschaft« (Berlin 1845), »Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht« (Kiel 1853f., 3 Bde.), »Einleitung in die Philosophie und Encyklopädie der Philos. im Grundriß« (Kiel 1862.). Th. sieht die letzte und höchste Wissenschaft der Philosophie in der Pädagogik. Er verlangt von einem System derselben folgenden Aufbau: I. Teil: Die Philosophie der Geschichte der Erziehung und zwar in der orientalischen, griechisch-römischen und germanischen Welt, II. Teil: Die Lehre vom Menschen, und zwar in seiner anthropologisch-psychologischen, ethisch-politischen und sittlichen Entwicklung, III. Teil: Die Erziehung des Menschen in der Epoche der Substantialität (d. h. im Leben in der Familie), der Moralität (d. h. des mit Bewußtsein und Überlegung geschehenen Handelns) und der Sittlichkeit (d. h. des reflexionslosen guten Handelns).

Karl Prantl wurde 1820 geboren, studierte Philosophie und wirkte als Prof. derselben in München; er starb 1889. Er schrieb »Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie« (München 1852), »Die geschichtlichen Vorstufen der neueren Rechtsphilosophie« (ibid. 1858), »Verstehen und Beurteilen« (ibid. 1877), »Über die Berechtigung des Optimismus« (ibid. 1880), »Geschichte der Logik« (4 Bde., Leipzig 1858—70). Pr. erkennt sowohl dem Idealismus wie dem Empirismus ein Recht zu, so daß der einzig berechtigte philos. Standpunkt für ihn der des objektiven Idealismus ist. Nur der Mensch kommt zum Bewußtsein des einheitlichen Zusammenhangs des Subjektiven und Objektiven, da ihm als Menschen zugleich der Zeitsinn eigentümlich ist, der ihn befähigt, in die Vergangenheit zurückzublicken, durch die Erinnerung Begriffe zu bilden und in die Zukunft schauend durch spontane Zweckabsichten ein Gebiet von Ideen oder idealen Impulsen zu begründen, zu deren Verwirklichung er in Familie, Sittlichkeit, Recht, Kunst, Religion und Wissenschaft seine Kräfte versucht. Der Mensch kann in schlechthinniger Objektivität von Gott, Unsterblichkeit und Weltganzem nichts wissen; aber diese Unerkennbarkeit kann bei dem wahren objektiven Idealismus nur zu Recht bestehen, wenn er anerkennt, »daß durch die Kontinuität des idealen Impulses Gott, Unsterblichkeit und Weltganzes doch immer von dem Menschen erkannt werden, d. h. jedesmal in jeder Epoche

und bei jedem Volke in der menschlich historisch bedingten möglichen Weise«.

Kuno Fischer wurde 1824 zu Sondewalde in Schlesien geboren, studierte Philosophie, Theologie und Philologie in Leipzig und Halle, habilitierte sich 1850 in Heidelberg für Philosophie, verlor 1853 ohne Angabe des Grundes die venia legendi, erhielt aber 1856 einen Ruf als o. Prof. nach Jena und wirkte seit 1872 als Professor in Heidelberg, wo er infolge seiner glänzenden Lehrtätigkeit und seiner vorzüglichen Darstellungskunst noch immer zahlreiche Schüler um sich sammelt. Er schrieb »Diotima, die Idee des Schönen« (Pforzheim 1849), worin er in Briefform eine Entwicklung der ästhetischen Grundbegriffe gibt, wie sie durch Hegel und seine Schüler ausgebildet wurden, »Die Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre« (Heidelberg 1852, 2. Aufl. 1865), das Hauptwerk »Geschichte der neueren Philosophie« (4. Aufl. Heidelberg 1898, in 10 Bänden), »Franz Baco von Verulam« (Leipzig 1856, 2. Aufl. 1875), »Goethe-Schriften« (3 Bde., Heidelberg 1888 ff.), »Schiller-Schriften« (2 Reihen, ibid. 1891), »Schiller als Philosoph« (Frankfurt 1856, 2. Aufl. Heidelberg 1892), »Kleine Schriften« (3 Reihen, ibid. 1891), darunter »Über die menschliche Freiheit« (3. Aufl.), »Über den Witz« (2. Aufl.), »Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand beim Menschen« (2. Aufl.), »Der Philosoph des Pessimismus«, ferner »Philosophische Schriften« (3 Bde., Heidelberg 1891 f., nämlich »Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie«, »Kritik der Kantischen Philosophie«, »Die 100jährige Gedächtnisfeier der Kritik der reinen Vernunft«, »Joh. Gottl. Fichtes Leben und Lehre«, »Spinozas Leben und Charakter«), »Goethes Faust« (4 Bände, 4. Aufl. 1903f., Heidelberg), u. a. — Fischers Philosophie ist ein mit aristotelischen und kantischen Elementen verbundener Hegelianismus. Die Philosophie fordert Wissenschaftslehre, diese wieder eine Lehre von der Begriffsverdeutlichung oder formalen Logik, diese verlangt Einsicht in die Begriffsbildung oder Psychologie, diese endlich fordert Wissenschaft der reinen Begriffe oder Kategorieen, welche allem Denken, Erkennen und Sein zu Grunde liegen. Die Kategorieen sind Denk-, Grund- und Erkenntnisbegriffe. Als Wissenschaft der Denkbegriffe nennen wir sie Denklehre oder Logik im weitesten Sinn, als Wissenschaft der Grundbegriffe oder Prinzipien Metaphysik, als Wissenschaft der Erkenntnisbegriffe Wissenschaftslehre. Diese drei Namen sind Namen für dieselbe Sache. Die Logik muß zugleich Metaphysik und Wissenschaftslehre sein; darin besteht ihre Aufgabe. Wie weit diese Aufgabe bisher gelöst ist,

erweist die Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen an bis zur Jetztzeit, von den ionischen Naturphilosophen bis auf Trendelenburgs logische Untersuchungen. Fischer gibt eine Geschichte dieser Logik und unterwirft sie, besonders die logischen Untersuchungen der Neuzeit, einer eingehenden Kritik, deren Resultat ist, daß die Logik ihre Aufgabe bisher noch nicht gelöst hat. Der methodische Fortschritt der logischen Entwicklung muß von den niederen Begriffen zu den höheren aufsteigen. Die niederen sind die weniger entwickelten, also auch die weniger bestimmten; je unentwickelter und unbestimmter die Begriffe sind, um so ärmer und abstrakter. Daher schreitet die methodische Entwicklung von den abstrakten Begriffen fort zu den konkreten, von den unbestimmten zu den bestimmten, und da die höheren Begriffe durch die niederen vermittelt sind, so nimmt die Entwicklung ihren Weg von den unmittelbaren Begriffen zu den vermittelten in kontinuierlicher Stufenfolge. Die Entwicklung geht von einem Etwas aus, was als Dasein und damit als Sein begriffen sein will. Das ist die erste Grundbestimmung. Dieses Sein muß tiefer als das Wesen gedacht werden, aus welchem die Entwicklung folgt, als das Sein, welches der Entwicklung zu Grunde liegt, d. h. als Grund. Das ist die zweite Hauptbestimmung. Das Wesen endlich will als Zweck gedacht sein, welcher die Entwicklung durchdringt, und der Zweck will Selbstzweck oder Idee sein, d. h. der Begriff, der sich verwirklicht. Das ist die dritte Grundbestimmung. So gelangt das System der Logik vom Begriff des Seins durch den Gedanken des Wesens oder des Grundes zu dem des Zwecks. Die Lehre vom Sein handelt von der Qualität, der Quantität und dem Maß; die Lehre vom Wesen handelt von dem Wesen als Beziehung, der Erscheinung und der Wirklichkeit; die Lehre vom Begriff oder vom Zweck handelt vom Subjekt, vom Objekt und von der Idee oder dem Selbstzweck. Der Selbstzweck wird begriffen als das Allgemeine, das sich spezifiziert und darum notwendig vereinzelt, in die Welt der Individuen und Objekte eingeht, diese Welt durchdringt und aus den Individuen selbst wieder hervorgeht oder sich wiedererzeugt, um sich objektiv zu machen oder für sich zu sein als Erkenntnis und Wille. Das Resultat der Untersuchung ist die Entwicklung und vollständige Darlegung des Begriffs der Entwicklung, in welcher jedes Mittelglied eine notwendige Stufe bildet.

Wir schließen den Abschnitt über die Hegelsche Schule mit der Besprechung der Philosophen Planck und Röse. Beide sind im Grunde keine Hegelianer, haben aber aus Hegels Schule so

viel Anregungen empfangen, daß wir sie hierherzusetzen uns für berechtigt hielten.

Karl Christian Planck wurde 1819 in Stuttgart geboren, habilitierte sich 1848 in Tübingen, ging 1856 als Professor nach Ulm, 1869 nach Blaubeuren und 1879 als Ephorus an das Seminar zu Maulbronn, wo er 1880 starb. In seinen zahlreichen, leider sehr schwerverständlichen Schriften begründet er ein streng geschlossenes System des reinen Realismus, durch welchen er den Empirismus und Materialismus zu überwinden sucht. Dabei zeigt sich deutlich der Einfluß des Hegelianers J. Fr. Reiff (1810—79), welcher in seinen Schriften »Der Anfang der Philosophie« (Stuttgart 1841), »Das System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie« (Tüb. 1842), »Über einige Punkte der Philosophie« (ibid. 1843) u. s. w. sich von Hegel aus Fichte genähert hat. Die wichtigsten der Schriften Plancks sind »Die Weltalter« (Tüb. 1850 ff.), »Grundlinien einer Wissenschaft der Natur« (Leipz. 1864), »Seele und Geist« (ibid. 1871), »Wahrheit und Falschheit des Darwinismus« (Nördlingen 1872), »Anthropologie und Psychologie« (Leipzig 1874), »Logisches Kausalgesetz und natürliche Zwecktätigkeit« (Nördlingen 1877) und »Testament eines Deutschen; Philosophie der Natur und der Menschheit« (aus seinem Nachlaß herausgeg. von K. Köstlin, Tüb. 1881).

Pl. sieht die Grundlage einer wahren realistischen Weltanschauung in der Erkenntnis der wirklichen Natur. Der Urgrund der Dinge ist als Indifferenz von Idealem und Realem zu denken, als »die selbstlose unfreie Einheit aller Teile mit dem Ganzen«, wie sie sich in den ewigen Grundformen der Natur ursprünglich darstellt, nämlich in der zentripetalen Schwere und der in die ganze Peripherie sich ergießenden Licht- und Wärmestrahlung. In diesem Naturgesetz der selbstlos unfreien Einheit liegt ihm der Keim zu der über die bloße Naturform hinausgehenden Entwicklung, welche in der selbständig freien Einheit des geistigen und sittlichen Daseins ihr von Anfang an erstrebtes Ziel als Gegenbild des Anfangs erreicht. Daß der Anfang noch nicht geistig gedacht werden kann, folgt aus dem konsequent vollzogenen Gedanken der »Wirklichkeit«, die als solche das Gegenteil der bloßen Gedankeneinheit sein muß, also der stetige reine Unterschied des Neben- und Nacheinander oder des Raumes und der Zeit, des Außereinander- und des Zusammenseins. Planck konstruierte aus diesem Begriff der Wirklichkeit dialektisch die Weltentwicklung. Die Menschheit, mit welcher die Weltentwicklung ihrer Höhepunkt erreicht hat, war im Anfange im Zustande friedlicher Unschuld in

ungeschiedener Einheit mit der Natur. Das religiöse Bewußtsein war ungeteiltes Gefühl der Abhängigkeit von dem einen Willen des Naturganzen. Dieses ursprünglich religiöse Naturgefühl ging mit der Zersplitterung der anfänglich friedlichen Ordnung in die vielen selbstisch besonderen Willen in den Glauben an übernatürliche, zauberische Willensmächte über. Die Erhebung über die unfreie Gebundenheit dieses endlichen natürlichen Zweckbewußtseins durch die erlösende Offenbarung des einigen wesentlichen sittlichen Zwecks ist der tiefste Kern aller geschichtlichen Religionen. Den Höhepunkt der Religionsentwicklung bildet das Christentum, in welchem das ewige im Wesen des Geistes liegende Gesetz der Freiheit als die erlösende Macht erscheint, welche den widerstrebenden endlichen Willen über sich selbst erhebt. Aber wenn auch Jesus durch sein tiefes sittliches Bewußtsein der Schöpfer eines neuen geistigen Lebens geworden ist, so blieb er doch zunächst noch in einseitiger idealistischer Innerlichkeit und Jenseitigkeit befangen und der wirklichen Welt abgewandt. Die weitere Entwicklung muß auf eine Versöhnung und Durchdringung des religiös-sittlichen Zentrums und der Peripherie weltlicher Bildung hinzielen. Das Bewußtsein muß seine Einigung mit der Natur und ihren Aufgaben als rein sittliche, vom Geist aus gesetzte und nicht mehr über die Naturbedingungen idealistisch hinausgehende Versöhnung erkennen und vollziehen. Das religiös-sittliche Zukunfts-Ideal ist die allseitige Überwindung des unwahren und unheilvollen Dualismus zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen oder Natürlich-Sittlichen. Der Weg zu diesem Ziel ist die volle wissenschaftliche objektive Erkenntnis der Natur und ihrer Bedingungen und die volle Einordnung des eigenen Ich und der gesamten Gesellschaft in die reinen Naturbedingungen alles Lebens, wozu auch der Verzicht auf die Hoffnung der persönlichen Unsterblichkeit gehört, an deren Stelle die rein sittliche Erhebung über das selbstisch sinnliche Dasein zur inneren unaufheblichen Freiheit und selbstlosen Betätigung der Liebe in der universellen Kulturarbeit der Gesellschaft treten soll. Pl. hat von diesen Grundgedanken aus in scharfsinnigster Weise den Materialismus und Darwinismus bekämpft.

Ferdinand Röse, 1815 in Lübeck geboren, gestorben 1859, schrieb »Über die Erkenntnisweise des Absoluten« (Basel 1841), »Die Ideen von den göttlichen Dingen« (Berlin 1847), »Die Psychologie als Einleitung in die Individualitätsphilosophie« (Gött. 1856) u. a. Röse will durch seine Spekulation »durch Fortschritt im innersten Lebensprozesse der Philosophie, durch Auffindung

der mit Notwendigkeit gegebenen nächsten Entwicklungsstufe das Prinzip Hegels verneint und so zu einer dem Neuschellingschen Systeme ähnlichen, aber doch bedeutend verschiedenen Auffassung der absoluten Lebensgestaltungen (Religion, Staat, Kunst) die Bahn gebrochen haben« (Über die Erk. d. Abs.). Seine Individualitätsphilosophie sucht rationell die allgemein menschliche, notwendig wahre Form jener absoluten Bedürfnisse des Geistes (Gestaltung und somit besondertes Bewußtsein der absoluten Gottes-, Freiheits-, Unsterblichkeits- und weiter Volks-Gewißheit) im Selbstbewußtsein des Geistes und in der historischen Entwicklung der Menschheit nachzuweisen, um so die Notwendigkeit einer von außen gegebenen Befriedigung dieses Bedürfnisses zu begründen, und zwar in der Religion durch die mit notwendiger Wahrheit gegebene Offenbarung und im Staat durch das zu möglichster Wahrheit fort und fort sich historisch weiter entwickelnde Volksbewußtsein. Der letzte Gesamtzweck dieser Philosophie ist die Absicht, den ursprünglichen Lebensbildungstrieb des Geistes wiederherzustellen. Das Bewußtsein des Menschen hat nach Röse zwei Grundbasen, die sinnliche und unsinnliche Anschauung. Dementsprechend teilt es sich, wie im Schlußkapitel der Schrift »Über die Erkenntnisweise des Absoluten« auseinandergesetzt wird, 1) »als erkennend in das unsinnliche, subjektive, bestimmungslose Bewußtsein von mannigfachen Totalitäten, als Gesamtheit ihrer Teile (sinnliches, wahrnehmendes Empfinden, Vorstellen, positives Denken) und in das subjektiv-objektive, sinnlich-unsinnliche Bewußtsein des nach der ganzen Fülle dessen, was es absolut ist und will, adäquat objektivierten (in Religion, Staat, Kunst) und so in seiner Totalität sinnlich angeschauten Gefühls und der Selbstgewißheit, und 2) als sich faktisch manifestierend in die leibliche Erscheinung, das mechanische Einwirken auf das Nicht-Ich zur Erhaltung des normalen Zustandes (d. h. Befriedigung des Bedürfnisses) und das schaffende Bilden des Lebens zur subjektiv-objektiven Gestaltung des Absoluten«. Röses Schüler ist Emanuel Schärer, wie seine Schriften »Beiträge zur Erkenntnis des Wesens der Philosophie« (Zürich 1846) und »Über den Standpunkt und die Aufgabe der Philosophie« (ibid. 1846) beweisen. Schärer gab außerdem 1881 eine Lebensskizze Röses in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

2. Kapitel.

Der spekulative Theismus und ihm verwandte Richtungen.

Die Hegelsche Schule löste sich sowohl wegen der inneren Widersprüche des ganzen Systems als auch infolge der gegenseitigen Bekämpfung ihrer Glieder auf. Auch die Anhänger anderer Richtungen trugen zu ihrer Auflösung mit bei, indem sie sich eifrig an diesem Kampf beteiligten. Unter den Gegnern der Hegelschen Schule zeigten die Anhänger der sogenannten Theistenschule die meiste Verwandtschaft mit ihr. Sie hielten zum großen Teil an Hegels dialektischer Methode zwar fest, suchten aber eine Verschmelzung der Immanenz des Absoluten mit der Transzendenz der Gottheit herbeizuführen. Indem sie teils an Johann Gottlieb Fichte, teils an Schelling oder Krause anknüpften, suchten sie einen die Fehler des Pantheismus überwindenden Theismus zu begründen. So war vor allem der jüngere Fichte ernstlich bestrebt, Ethik und Metaphysik im Sinne des Theismus aufs Engste zu verbinden. Auch Christian Hermann Weiße, Harms, Günther, Ulrici und andere hochgelehrte Forscher traten mit Eifer gegenüber dem Hegelschen Pantheismus für einen ethischen Theismus ein. Was aber von Fichtes, Schellings und Krauses Schülern gilt, gilt auch für Schleiermachers und Baaders Freunde. Schleiermachers und Baaders Philosophieen, beide geschickt ausgebaute Eklektizismen, in denen sich neben platonischen, spinozistischen und leibnizischen Gedanken kantische, fichtesche und schellingsche Elemente fanden, waren im letzten Grunde Religionsphilosophieen. Hier setzten vor allem ihre Schüler ein und suchten die diesbezüglichen Kerngedanken herauszuschälen, fester zu begründen und weiterzuführen. Das wissenschaftliche Organ des spekulativen Theismus, das auf der Grundlage des Theismus ein vermittelndes für die ganze deutsche Philosophie sein wollte und besonders ernstlich dem Materialismus entgegenzutreten strebte, war die 1837 begründete, von J. H. Fichte herausgegebene »Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie«. Sie wandelte sich zwar mit dem Eintritt Ulricis 1847 in eine »Zeitschrift für Philosophie und

philos. Kritik« um, blieb aber ihren Grundtendenzen treu. Später trat J. U. Wirth in die Redaktion ein, bis nach Fichtes und Wirths Tode Ulrici seit 1879 die Zeitschrift zuerst allein und nachher in Verbindung mit August Krohn und G. Thiele redigierte. Seit 1883 wurde sie von Krohn allein, seit 1885 von Krohn und Richard Falckenberg, darauf von Falckenberg allein, dann von ihm im Verein mit H. Siebeck und Joh. Volkelt und seit 1902 von Ludwig Busse zusammen mit den drei letztgenannten herausgegeben.

Wir behandeln in diesem Kapitel nacheinander zuerst die spekulativen Theisten Fichtescher Richtung, darauf die Neu-Schellingsche Schule, darauf Hermann Ulrici, dann A. Günther und seine Freunde, dann die Schüler Krauses und endlich die Schleiermachersche und Baadersche Richtung.

a. Unter den Schülern Fichtes steht sein Sohn Immanuel Hermann Fichte obenan. Er wurde 1797 zu Jena geboren, studierte in Berlin Philosophie und Philologie, wurde 1822 Lehrer am Gymnasium in Saarbrücken, darauf Professor am Gymnasium in Düsseldorf, 1836 Professor der Philosophie in Bonn und 1842 in Tübingen. Er trat 1867 in den Ruhestand und starb 1879 in Stuttgart. Fichte nennt sein System einen konkreten Theismus. Seine »Grundzüge zum System der Philosophie« beginnen mit einer Erkenntnistheorie, die Hegels spekulatives Erkennen zu einem spekulativ anschauenden gesteigert wissen will, legen dann in der »Ontologie« das Fundament zur Deduktion des Absoluten und vollenden dieselbe in der »spekulativen Theologie«. Die drei Werke bilden zusammen mit einem vorangehenden kritischen Teil die 3 Bände seines Hauptwerkes »Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie« (Heidelberg 1832—47). Außerdem sind unter Fichtes Werken nennenswert die »Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie« (Sulzbach 1832, 2. Aufl. 1841), »Das Erkennen als Selbsterkennen« (Heidelberg 1833), »Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer« (Elberfeld 1834, 2. Aufl. Leipz. 1855), »Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus« (1835), »System der Ethik« (Leipz. 1850ff.), »Anthropologie« (ibid. 1856, 3. Aufl. 1870), »Psychologie« (ibid. 1864ff.), »Die Seelenfortdauer« (ibid. 1867), »Vermischte Schriften« (2 Bde., ibid. 1869), »Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung« (ibid. 1873), »Der neuere Spiritualismus« (ibid. 1878). — Fichte faßt die Philosophie formell als die theoretische Vollendung des Bewußtseins in sich selbst. Die bewußte Selbstentwicklung zur Wahrheit ist das System der Philosophie. Die Selbstentwicklung des Bewußtseins beginnt mit dem Sichfinden desselben

gegenüber einer objektiven Welt als Reflexion und Zweifel. Das Wissen von der Welt ist anfangs nur mein eigenes, nur meine Vorstellung; ich weiß noch nicht, ob sie auch wirklich und was sie wirklich ist. Das Bewußtsein betritt jetzt den Boden der Philosophie; es untersucht und zweifelt, bis es sich schließlich als einzig Gewisses selbst übrigbleibt, ja es steigert den Zweifel bis zum Widerspruch mit sich selbst, bis zur absolut objektlosen Entleerung seiner selbst. Damit begreift es sich aber als ein Sekundäres und Abgestammtes, als die Abspiegelung eines Ursprünglichen, das sich in ihm offenbart. Dieses Ursprüngliche ist Gott. Es folgt daraus, daß das Bewußtsein nur insofern dieses ist, als Gott sich ursprünglich in ihm geoffenbart und Zeugnis von sich niedergelegt hat. Das formelle Selbsterkennen wird Gotterkennen, nicht nach seinem Ansich, sondern nach seiner Offenbarung.

Ist die reale Bedeutung des Denkens gesichert, so gelangt man zur Ontologie. Der erste Begriff der Ontologie ist der des Seins. Er tritt in seiner Entwicklung sofort in einen Gegensatz von ewigem und endlichem Sein und ihrer Wechselbeziehung auseinander. Die absolute Entgegensetzung von Unendlichem und Endlichem, wo das Ewige als das Wesen, das Endliche als Schein gedacht wird, ist die niedrigste Erkenntnisstufe. Der Schein ist unabweisbar, er ist das Scheinen am Wesen oder dessen Erscheinung. Damit beginnt die Vermittlung zwischen Ewigem und Endlichem. Das Ewige ist der Grund des Endlichen, es ist unendliche Substanz. Das Ewige und Absolute ist die substantielle Einheit, welche sich zum Konkreten besondert, in dem sie ihre Wirklichkeit besitzt. Indem es aber als Ordnung, System und schöpferische Einheit konkreter Gegensätze begriffen wird, kann es als vollständig und entwickelt nur als schöpferisch in einander ordnendes, mithin durchschauendes Prinzip gedacht werden. Keine Ordnung ohne ordnendes Bewußtsein! Gott ist als innerlich Einendes und unendlich Verbindendes das Urbewußtsein. Der höchste Erkenntnisstandpunkt faßt Gott und seine Kreatur persönlich. Der Gedanke Gottes als eines Systemes allgemeiner Naturkräfte und blinder Gesetze ist die abstrakte Ansicht eines unvollkommenen Erkennens. Gott ist die absolute Substanz, Kausalität und Wechseldurchdringung mit dem Kreatürlichen, ein freies, persönliches und transzendentes Wesen; sein Schaffen ist das ununterbrochene Auswirken seiner selbst in die Welt. In bezug auf sich selbst ist der persönliche Gott das höchste Selbstbewußtsein, in bezug auf die Dinge die absolute Allwissenheit.

Gott bleibt in seiner Unendlichkeit für uns nur Vorstellung,

ein anschauendes Erfahren seiner ist uns nicht möglich, da unser Bewußtsein die Erfahrung nicht überschreiten kann. Es frägt sich daher, auf welche Weise der Mensch den Begriff der Gottheit finden kann. Der Gottesbegriff entwickelt sich aus und an dem Gegebenen. Wir finden in der Welt Einheit, Harmonie und unendliche Ineinanderwirkung der Dinge. Einheit, schaffendes Ordnen aber ist nicht ohne durchleuchtendes Bewußtsein des zu Ordnenden; die Welt fiele in Trümmer auseinander, ohne ein ewig zusammenordnendes, schaffenderhaltendes Bewußtsein. So gewiß die Welt ist, so gewiß ist auch ihr Schöpfer. Gottes Wesen wird recht und völlig gefunden im Wesen der Welt. Wir erkennen die Gottheit nicht an sich, sondern an ihren Taten und der durch dieselbe in der Welt niedergelegten und geoffenbarten Ordnung. Darum ist alles, was wahrhaft ist und erkannt wird, nur ein Teil und eine Erweiterung der Gotteserkenntnis; er ist, wie der einzige Grund alles Daseins, so auch der einzige Inhalt alles Erkennens. — Gott kann nur im Ebenbildlichen sich offenbaren; im Geiste hat er die ganze Welt geschaffen. Wie in der Blüte die ganze Pflanze wahrhaft existiert und alles andere in ihr Voraussetzung derselben ist, so ist auch die Geistwelt die eigentliche Schöpfung. Die Körperlichkeit des Geistes ist seine Verwirklichung und die Entfaltung seiner Einheit, des Seelischen, gleichwie wir auch in Gott seine Entfaltung in die Unendlichkeit von seiner (geistigen) Einheit zu unterscheiden, nicht aber zu trennen haben. Die verschiedenen Abstufungen des Seelischen sind darin gegeben, in welchem Maße ihm seine Verwirklichung durchsichtig ist, und so steigt die Wesenleiter empor von dem dumpfen Selbstgefühle der niedersten Organisationen bis zur absoluten Selbstdurchsichtigkeit. Aber Gottes Geist liegt außerhalb dieses ganzen Umkreises wie aller Vergleichung; er ist das Selbstbewußtsein seiner Unendlichkeit, die geistige Allgegenwart, während jeder kreatürliche Geist an irgend eine Begrenzung gebunden ist. Der Mensch ist sich nur halbdurchsichtig und darum noch nicht die höchste Gestalt der kreatürlich-geistigen Verwirklichungen, ja eine der niedrigsten. Er ist ein ahnungsvolles, unvollendetes Dasein und im gewissen Sinne das unglücklichste der sichtbaren Geschöpfe. Die Kreatur, obwohl von Gott und in ihm gesetzt, ist dennoch frei. Die Einheit des Freiheitlebens mit Gott ist Seligkeit und Vollendung. So zeigt sich die Offenbarung Gottes, als der eigentliche Inhalt alles Erkennens, in wesentlich doppelter Art: 1) in der Natur und 2) im Menschen nach seiner göttlichen Anlage, die am einzelnen als innere Stimme,

Gewissen u. s. w. hervortritt und deren allseitige Entfaltung in Freiheit und Bewußtsein der menschliche Inhalt der Geschichte ist. In beiden Offenbarungen bleibt Gott indes nur in der Kategorie des Weltschöpfers und Erhalters. Indem aber der göttliche Geist die kreatürlichen Geister als freie sich gegenüber hat, er also nicht bloß durch sie hindurchwirkt und sich offenbart, sondern auch an sie sich offenbaren kann, ist die Möglichkeit eines dritten Verhältnisses gegeben, das einer besonderen Verkündigung seines Willens an den Menschen, einer göttlichen Erziehung und Leitung desselben durch seine Freiheit hindurch. Das Zeugnis solcher göttlichen Verkündigung an die Menschen ist in der Geschichte niedergelegt und bildet die Voraussetzung aller geoffenbarten Religion. Gott offenbart sich in ihr nicht bloß als Geist, Vernunft und Willen, sondern auch als Gnade und Liebe.

Wir heben außer seinem Sohn von Fichtes Schülern die Philosophen Carriere, Chalybäus, Harms und Witte hervor; auch Hanne, Peip, C. Bayer und Sederholm stehen Fichte nicht fern.

Moritz Carriere wurde 1817 zu Griedel im Großherzogtum Hessen geboren, studierte in Gießen, Göttingen und Berlin, habilitierte sich 1842 in Gießen für Philosophie, wurde hier 1849 a.o. und 1853 o. Professor derselben und Sekretär der Akademie der Künste in München; er starb am 19. Januar 1895. Er schrieb »Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit« (Stuttg. 1847, 2. Aufl. Leipz. 1887), »Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk« (Leipz. 1850, 2. Aufl. 1856), »Ästhetik« (Leipz. 1859, 3. Aufl. 1885), »Die Kunst im Zusammenhange der Kulturentwicklung und die Idee der Menschheit« (5 Bände, Leipz. 1863ff., 3 Aufl. 1876ff.), »Über die sittliche Weltordnung« (Leipz. 1870), »Die sittliche Weltordnung« (ibid. 1877, 2. Aufl. 1890), »Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart« (Leipz. 1888), »Erkennen, Erleben, Erschließen« (München 1893) u. a. Die »Gesammelten Werke« erschienen (Leipzig) 1886—93 in 14 Bänden. C.s Philosophie ist aus Fichtes Weltanschauung hervorgewachsen, wenn auch die Annäherung an Hegel nicht ausblieb. Er sieht in der Welt ein System von Kräften, welche gesetzmäßig zusammenwirken und dadurch die Harmonie des Universums herbeiführen. Aber dieser Naturmechanismus ist nichts anderes als die Grundlage der idealen Welt, sofern die Natur den geistigen Wesen die Mittel und Bedingungen ihrer Selbstverwirklichung gewährt. »Das Eine ist die Kraft, Materie ist ihre Veräußerlichung, Bewußtsein ihre Verinnerlichung, beide also Erscheinung ihres Wesens, das

dort an sich, hier für sich ist« (Die sittl. Weltordnung). Die Tatsache der Wechselwirkung der Naturkräfte läßt sich weder auf pantheistischem noch auf materialistischem, sondern allein auf theistischem Wege erklären. Alle Stoffe, Gesetze und Kräfte der Natur, welche so durchgreifend einheitlich zusammenwirken, werden in der unendlichen Einheit zusammengehalten, welche sie als ihre inneren Bestimmtheiten in sich begreift. Diese unendliche Einheit ist der die Welt in sich habende all- und selbstbewußte Geist oder Gott. Gott ist die Einheit in der Allheit als Ich des Universums; wie unser Selbstbewußtsein nur entsteht durch seine besonderen Vorstellungen, so entsteht das göttliche Bewußtsein dadurch, daß Gott die Welt aus sich entfaltet und sich als die gestaltende Urkraft in und über ihr ergreift und begreift. Gott ist die unendliche, sich selbst erfassende, im Unterschied sich selbst bestimmende und ihn in sich überwindende Einheit, die sich selbst verwirklichende Harmonie. Die Weltordnung ist daher eine sittliche. Die Religion ist in der Vernunftanlage des Menschen begründet; sie ist vertrauende und innige Hingabe des Gemüts an das Ewige und Überirdische, an die Gottheit. Das Wesen der Religion ist kein theoretischer Glaube, sondern innige Herzenshingabe, ein Glaube, in welchem das Selbstgefühl sich in Gott und Gott in sich erfaßt. Die Weltgeschichte liefert den Beweis, daß die Religion den Charakter der Allgemeinheit an sich trägt und ihrem innersten Kern nach Glaube an eine sittliche Weltordnung ist. Daraus ergibt sich als Pflicht des Menschen, dem göttlichen Willen entsprechend zu leben und sittlich-gut zu handeln, indem er seinen Willen mit dem göttlichen eint, die Selbstsucht in der Liebe überwindet und hierdurch die Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem zu überbrücken sucht. — Carriere dringt in der Ästhetik besonders auf Betonung der Bedeutung der Individualität und Sinnlichkeit gegenüber der Allgemeinheit des Gedankens.

Ein Schüler Carrieres ist Anton Bullinger, Gymnasialprofessor a. D. in Dillingen, geb. 1831, dessen »Christentum im Lichte der deutschen Philosophie« (1895) nach der Weise Carrieres, wenn auch vorwiegend auf Hegelscher Basis, gearbeitet ist. Bullinger hält sich hier an »diejenigen zwei deutschen Philosophen, die unbestritten zu den größten Denkern zählen und zugleich den Begriff der christlichen Lehre von Gott und Welt möglichst vollständig entwickelten, nämlich Meister Eckhart und Hegel.« Wie er Eckhart gegen den Vorwurf des Pantheismus verteidigt: »nach Zurückführung der Welt in Gott ist Gott wieder alles in allem;

aber der kreatürliche Geist weiß sich nun in Gott als Selbst im absoluten Geist« — so weist er auch die Behauptung zurück, daß Strauß und Feuerbach die wahren Folgerungen der Hegelschen Philosophie gezogen hätten, und sucht den christlichen Gehalt derselben klarzustellen. B. schrieb noch »Der Katharsisfrage tragikomisches Ende« (München 1900) und »Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelscher Unverstand« (ibid. 1900).

Heinrich Moritz Chalybäus, geb. 1796 zu Pfaffrode im sächsischen Erzgebirge, 1822 Lehrer an der Kreuzschule in Dresden, 1839—52 Professor der Philosophie in Kiel, gest. 1862 in Dresden, schrieb »Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel« (Kiel 1839, 5. Aufl. 1860), »Phänomenologische Blätter« (Kiel 1841), »Die moderne Sophistik« (ibid. 1843), »Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre« (Leipzig 1846), »System der spekulativen Ethik« (ibid. 1850), »Philosophie und Christentum« (Kiel 1853), «Fundamentalphilosophie« (Kiel 1861) u. a. Chalybäus erklärt die wahre Philosophie für ein System, welches Sein und Werden konkret in sich zu vereinigen weiß, indem es das absolute Wesen als fortwährend tätiges, die Welt erhaltendes und regierendes Prinzip darstellt, während es in der Welt als dem Bereich der Endlichkeit den rastlosen Prozeß sieht, der ohne jenes Prinzip so wenig existieren könnte, wie Gott ohne die Realität der Welt seinen Endzweck nicht erreichen würde, nämlich ein Gott der Lebendigen zu sein. Fragen wir, was der absolute Grund der Welt oder das Uranfängliche des Alls im All ist, so antwortet Chalybäus: es ist weder die reale Substanz des Materialismus, noch das nur sich selbst denkende Denken des abstrakten Theismus, noch die unbegreifliche Indifferenz der Identitätssysteme, sondern die konkrete Einheit des Denkens und Seins in der Idee, welche als absoluter Wille der Wahrheit ausgesprochen werden muß; als solche ist das absolute Subjekt absolute Persönlichkeit und damit Prinzip einer werden sollenden objektiven Wahrheit.

Friedrich Harms, geb. 1819 in Kiel, seit 1867 Prof. der Philosophie in Berlin, gest. 1880, sieht in der Philosophie die Wissenschaft von dem Absoluten aus den Grundbegriffen der Erfahrung. Logik und Metaphysik sind Teile eines Ganzen, dessen Prinzip der Begriff des Wissens ist, das sie nach seinem Subjekt und Objekt untersuchen. Das Absolute ist nur erkennbar, wenn man sämtliche Grundbegriffe der Erfahrung durchgeht und mit einander verbindet. In der Naturphilosophie bekennt sich H. zwar

zur Kant-Laplaceschen Theorie von der Einheit der Materie, führt aber ihre Entstehung auf Gott zurück. Die wichtigsten der Harmsschen Schriften, die teilweise erst aus seinem Nachlaß von Heinrich Wiese herausgegeben wurden, sind »Prolegomena zur Philosophie« (Braunschweig 1852), »Abhandlungen zur systematischen Philosophie« (Berl. 1868), »Die Reform der Logik« (ibid. 1874), »Über den Begriff der Wahrheit« (ibid. 1876), »Die Philosophie seit Kant« (ibid. 1876), »Die Formen der Ethik« (ibid. 1876), »Geschichte der Psychologie« (ibid. 1878), »Geschichte der Logik« (ibid. 1881), »Metaphysik« (herausgeg. Breslau 1885), »Logik« (herausgeg. Leipz. 1886), »Ethik« (herausgeg. Leipz. 1889), »Rechtsphilosophie« (herausgeg. Leipz. 1889), »Naturphilosophie« (herausgeg. Leipz. 1895) und »Psychologie« (herausgeg. Leipz. 1897).

Johannes Witte, geb. 1846, eine zeitlang Professor der Philosophie in Bonn, jetzt Kreisschulinspektor in Ruhrort, gelangt in seiner Philosophie zur Forderung eines aller Erfahrung vorangehenden ursprünglichen Gebietes sowie eines Vermögens, das der Erfassung desselben angemessen und gewachsen ist. Jenes Gebiet erweist sich ihm nach seinen Schriften — »Vorstudien zur Erkenntnis des unfaßbaren Seins« (Bonn 1876), »Zur Erkenntnistheorie und Ethik« (Berlin 1877), »Über Freiheit des Willens« (Bonn 1882), »Grundzüge der Sittenlehre« (ibid. 1882), »Das Wesen der Seele im Lichte der Philosophie seit Kant« (Halle 1888), »Sinnen und Denken« (ibid 1888) u. s. w. — als das der Tatsachen des Urbewußtseins, die aller Erfahrung zu Grunde liegen, oder als das des Idealen; das letztere Vermögen aber ist die Vernunft. Die in der Summe der Einzelwissenschaften vorhandene Erfahrungstatsache treibt über sich von zwei Seiten hinaus: von der Form hinsichtlich des Verstandes und von der des Inhalts in Rücksicht auf das Mannigfaltige; sie führt darum zugleich zu zwei entsprechenden Seiten des Ursprünglichen, zur Vernunft, die das Bedürfnis des Verstandes ergänzt, und zum Idealen, welches das ermöglicht, weil in ihm die Unterschiede aufgehoben sind, die innerhalb der Erfahrung als konstante erscheinen. Die Wittesche »Vernunftanschauung« liefert als eine Anschauung des Unbedingten vom Endlichen aus von Raum und Zeit unabhängige Vorstellungen und ist also nicht derartig intellektuell, daß sie eine in den Verstand aufgegangene Anschauung sein würde. Sie hat ihre Wirklichkeit besonders im Ethischen, im Bewußtsein des als unbedingt augeschauten sittlichen Gebotes des reinen Willens, dem in oberster Instanz und als Grundlage des Sittlichen für gut nur das gilt, was unbekümmert um bestimmte Raum- und Zeitverhält-

nisse, sogar außerhalb einer in diesen Formen liegenden Welt schlechterdings als notwendig für das Tun erscheint. — Witte gab auch eine interessante Schilderung der »Philosophie unserer Dichterheroen Lessing und Herder« (Bonn 1880).

Von den übrigen Theisten Fichtescher Richtung sah J. W. Hanne, s. Z. Prof. der Theologie und Pfarrer in Greifswald, in der Idee der Persönlichkeit die spekulative Zentralidee, worin sich die verschiedensten besonderen Grundideen der Wissenschaft, deren sich das vernünftige Erkennen bei der Erforschung der verschiedenen Gebiete des Wissens als leitender Prinzipien zu bedienen hat, wie in einem gemeinsamen Brennpunkte gegenseitig durchdringen und von der sie erst ihr tiefstes Licht empfangen; ein anderer, Karl Bayer, s. Z. Gymnasialprofessor in Schweinfurt, gest. 1883, stellte den Begriff der Tugend mit dem Postulate der Freiheit und selbstverleugnenden Liebe in den Vordergrund; Albert Peip, s. Z. Prof. der Philos. in Göttingen, erklärte eine das Christentum vernachlässigende Wissenschaft für mangelhaft, da jenes allein die Macht besitzt, die Lücken der Wissenschaft auszugleichen; K. Sederholm endlich, Pfarrer zuerst in Finnland und später in Moskau, suchte die Hegelsche Identität des Entgegengesetzten als den Grundirrtum der neueren Philosophie nachzuweisen und das Urgesetz der Gegensätzlichkeit überall durchzuführen. Hanne schrieb »Die Idee der absoluten Persönlichkeit« (Hannover 1861, 2. Aufl. 1865), »Bekenntnisse oder drei Bücher vom Glauben« (ibid., 2. Aufl. 1865), »Das kündlich große Geheimnis der Offenbarung Gottes im Fleisch« (ibid. 1856), »Der Geist des Christentums« (Elberfeld 1867) u. a., Bayer schrieb »Zu Fichtes Gedächtnis« (1836), »Die Idee der Freiheit« (1837), »Betrachtungen über den sittl. Geist etc.« (1839) u. s. w., Schriften Peips sind »Die Wissenschaft und das geschichtliche Christentum« (Berlin 1853), »Der Beweis des Christentums« (ibid. 1856), »Christosophie« (ibid. 1858), »Jakob Böhme« (Leipz. 1860), »Die Geschichte der Philosophie als Einleitungswissenschaft« (Gött. 1863), »Zum Beweis des Glaubens« (Gütersloh 1867) und »Religionsphilosophie« (ibid. 1869, herausgeg. von Th. Hoppe), Sederholm schrieb »Der geistige Kosmos, eine Weltanschauung der Versöhnung« (Leipz. 1859), »Ewige Tatsachen, Grundzüge einer Einigung des Christentums und der Philosophie« (ibid. 1859), »Der Urstoff und der Weltäther« (Moskau 1864), »Zur Religionsphilosophie« (Leipzig 1865).

b. War es in Fichtes Schule vor allem die Idee der Persönlichkeit, die in den Vordergrund trat, so zeigten Schellings An-

hänger besonders das Bestreben, die Faktoren des Alllebens in ihrem dauernden wechselseitigen Verhältnis zu erfassen, statt mit der Unruhe Hegelscher Methode je zwei Gegensätze in einander übergehen und in einem höheren Dritten ihre Wahrheit finden zu lassen. Die Zahl der Schüler Schellings ist keine geringe, da sich die Anregungen des Meisters sowohl in formallogischer Beziehung zeigten als auch seine Gedanken die Bearbeitung der Naturwissenschaft, den Betrieb der Theologie sowie die Behandlung der anthropologischen und psychologischen Probleme beeinflußten. Da die Wirksamkeit der älteren Schellingianer, wie J. J. Stutzmanns, J. J. Wagners, Asts, Lor. Okens, Troxlers, G. H. Schuberts, Burdachs, Suabedissens, Solgers, Steffens, J. E. v. Bergers u. s. w. in eine Periode fällt, die jenseits des Zeitraums dieser Philosophiegeschichte liegt, so können wir hier ihre Namen nur erwähnen. Die wichtigsten Neoschellingianer spekulativ-theistischer Richtung, die wir besprechen wollen, sind Beckers, Frantz, K. Ph. Fischer, Huber, W. Rosenkrantz, L. Schmid, Sengler, Stahl, Ch. H. Weiße, Wirth, Thrandorf, Steffensen, C. Hermann und Pertz. Von ihnen haben Weiße und Thrandorf auch ihrerseits wieder Schüler gefunden, von denen Billroth, Seydel, Portig und Anhuth die bedeutendsten sind.

Hubert Beckers wurde 1806 geboren und wirkte als Professor der Philosophie in München; er starb 1889. Beckers stimmte mit Schelling darin überein, daß nur diejenige Wissenschaft zur unbedingten Gewißheit zu führen vermag, die bis zur Erkenntnis des höchsten Prinzips hindurchgedrungen ist. Das wichtigste Prinzip, mit welchem sich die Philosophie aufbauen muß, ist das Prinzip der Freiheit. B. hat in seinen Schriften Schellings Lehre im großen und ganzen im spekulativ-theistischen Sinne rekapituliert; cfr. »Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik« in den Abh. der Akademie der Wissenschaften in München Bd. 9, »Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwicklung dargestellt« (ibid. Bd. 11), »Über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings« (ibid. Bd. 10), »Über das Wesen des Gefühls« (München 1830), »Über die Stellung der Philosophie zu den exakten Wissenschaften« (Sitzungsberichte der Königl. bayr. Akad. der Wiss. 1861), »Aphorismen über Tod und Unsterblichkeit« (München 1889) u. a.

Anfangs ein Anhänger Hegels, später aber ein entschiedener Vorkämpfer Schellingscher Gedanken war Konstantin Frantz, geb. 1817, 1852 Geh. Sekretär beim preuß. Ministerium des Auswärtigen, 1853 Konsularbeamter in Spanien, seit 1873 Schriftsteller

zu Blasewitz bei Dresden, gest. 1891. Er schrieb »Die Philosophie der Mathematik« (Leipz. 1842), in der er noch reiner Hegelianer war, »Vorschule zur Physiologie der Staaten« (ibid. 1857), »Die Naturlehre des Staates« (ibid. 1870), gerichtet gegen den abstrakten Formalismus in der Theorie des Rechtsstaates, »Philosophismus und Christentum« (ibid. 1875), »Schellings positive Philosophie« (3 Teile, Cöthen 1879f.) und die »Weltpolitik« (1882f.) Von Fr. beeinflußt zeigt sich C. L. Menzzer in seiner »Lehre vom Luftdruck« (1845) und »Naturphilosophie« (1847).

Karl Philipp Fischer wurde 1807 zu Herrenberg in Württemberg geboren, studierte Philosophie und Theologie und kam 1841 als o. Professor der Philosophie nach Erlangen. Er starb 1885 in Lindau. Fischers hervorragendste Schriften sind »Die Freiheit des Willens« (Tüb. 1833), »Wissenschaft der Metaphysik« (Stuttg. 1834), »Idee der Gottheit« (Tüb. 1839), »Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems« (Erl. 1845), »Grundzüge des Systems der Philosophie« (Erl. 1848ff.) und »Über die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus« (Erl. 1855). Fischer sucht in seiner »Wissenschaft der Metaphysik« die Phänomenologie und objektive Logik Hegels zu beurteilen und in seiner »Idee der Gottheit« einen konkreten Theismus zu konstruieren, welchen er im systematischen Teil des Buches immanent, d. h. aus dem Wesen oder der objektiven Idee der Religion abzuleiten sich bemüht, während der kritische Teil zeigt, wie die inadäquaten Bestimmungen des der Vernunft wesentlichen Urgedankens des Absoluten als bloßer Substanz oder bloßer Urkraft oder schlechthin eines allgemeinen Geistes und damit der substantielle, realistische und idealistische Pantheismus zwar notwendige, aber zu überwindende Entwicklungsstufen der vernünftigen Erfassung der Gottheit sind, die sich durch ihre innere Dialektik selbst aufheben und zu der des Absoluten adäquaten Idee, d. h. der Idee des sich selbst und die Objektivität bestimmenden und begreifenden Ursubjektes oder Urgeistes vollenden. Aufgrund dieser Vorarbeiten sucht die »spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems« die Hegelsche Philosophie in allen ihren Teilen zu kritisieren, umzuarbeiten und zu erweitern. Sie will nicht nur abstrakt negieren, sondern immer die im Irrtum entstellte Wahrheit durch die Kritik desselben wiederherstellen und dadurch die systematische Entwicklung des sich in der Einheit des Denkens und der Erfahrung realisierenden und bewährenden und in diesem Sinne objektiven Vernunftwissens begründen. So ergeben sich die Prinzipien eines wissenschaftlichen Ganzen, dessen encyklo-

pädische Darstellung in den »Grundzügen des Systems der Philosophie« gegeben ist. Hegel hat die sein subjektives System charakterisierenden Prinzipien, »die Identität des Denkens und Seins oder das absolute, das Sein bestimmende Wissen des menschlichen Geistes, die absolute Negativität und den schlechthin notwendigen, wesentlichen Widerspruch als Prinzip und Gesetz aller Selbstbewegung, die Unwesentlichkeit und Vergänglichkeit aller Individualität und mithin das alleinige Diesseits und endlich den unpersönlichen Gott als selbstlose Einheit und Wahrheit der Welt« (Spekulative Charakteristik u. s. w.) weder als Resultate der inneren Entwicklung und Kritik der Geschichte der Philosophie noch immanent aus der Idee der Philosophie bewiesen und deduziert. Nicht ein absolutes Wissen, sondern nur die sowohl mit der Wirklichkeit als mit sich oder ihrem Begriffe übereinstimmende und damit objektive Wissenschaft der denkend erkennenden Vernunft ist Aufgabe der Philosophie. Nicht die absolute Negativität und der Widerspruch sind Prinzip und Gesetz der Selbstbewegung, sondern das allgemeine positive Prinzip des sich selbst durch ihm adäquate Unterschiede und Gegensätze verwirklichenden Lebens und Geistes ist die Individuation als Grund der inneren Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung und die Spezifikation, der Grund der äußeren Unterscheidung oder Organisierung. Aber »die bestimmten Prinzipien und Gebiete der natürlichen und geistigen Wirklichkeit lassen sich nicht auf die abstrakt allgemeine Dialektik des reinen Begriffs reduzieren; vielmehr ist diese zur konkreten, der inneren Selbstentwicklung der bestimmten Gegenstände adäquaten Methode des erkennenden Denkens zu realisieren« (a. a. O.). Durch die Widerlegung des Prinzips des absoluten Wissens und der absoluten Negativität hebt sich der Glaube an das alleinige Diesseits auf. Das Diesseits ist als zeitliche Entwicklung des Geistes die allseitige Verwirklichung und Krisis seiner Idee. Dieser durch Überwindung des Widerspruchs vermittelte Fortschritt hätte kein Ziel und Resultat, wenn er nicht in einem der Idee des Geistes entsprechenden Reiche der unendlichen Liebe und Erkenntnis seine Vollendung und seine Wahrheit erreichte. Wenn endlich die selbstbewußten Individuen als in sich unendliche Subjekte an und für sich seiende Einheiten der Idee des allgemeinen Geistes sind, »so werden sie sich als wesentliche ewige Organe oder Vermittlungspunkte eines Reiches erkennen, welches die Objektivierung und Manifestation eines absoluten, sie begründenden, liebenden und wissenden Ursubjektes bilden« (a. a. O.).

Die Wissenschaft dieses absoluten Prinzips aller Objektivität schließt die ganze menschliche Erkenntnis.

In enger Beziehung zu Fischers Gedanken standen Leopold Schmid und Jakob Sengler.

Leopold Schmid wurde 1808 in Zürich geboren, wurde 1837 Pfarrer in Holbach und kam 1839 als Professor für katholische Dogmatik nach Gießen. 1849 zum Bischof von Mainz gewählt, erhielt er die päpstliche Bestätigung nicht, so daß er 1850 in die philosophische Fakultät übertrat. Er starb 1869 in Gießen. Er schrieb »Der Geist des Katholicismus« (Gießen 2. Aufl. 1880), »Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der Tat« (Gießen 1860), »Das Gesetz der Persönlichkeit« (ibid. 1862), »Ultramontan oder katholisch« (ibid. 1—4. Aufl. 1867) u. a. Schmid bezeichnet die Philosophie nach ihrem Wesen als die Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit. Die Aufgabe derselben ist die Verbindung von Wissen und Können, von Bildung und Leben. Die philosophischen Bestrebungen Senglers und K. Ph. Fischers sind die richtigen, weil sie die Tat über das Wort stellen.

Jakob Sengler wurde 1799 geboren, studierte Philosophie und wirkte seit 1842 als Professor derselben in Freiburg; er starb 1878. Er schrieb »Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie« (1837), »Die Idee Gottes« (Heidelberg 1845—52), »Erkenntnislehre« (ibid. 1858) u. a. Sengler sah seine Lebensaufgabe in der spekulativen Begründung der Persönlichkeit Gottes. Die Erkennbarkeit Gottes gründet sich auf die Wahrheit, daß die Welt, durch welche wir Gott allein zu erkennen imstande sind, aus dem Wesen Gottes stammt. Es liegt aber im Begriffe Gottes, daß er nur Vollkommenes hervorbringt. Gott bringt aber nur das Vollkommenste hervor, wenn er es in der vollkommensten Form hervorbringt, die er selbst seinem Wesen nach enthält. Die höchste Vollkommenheit Gottes besteht aber nicht darin, daß er alle Vollkommenheiten in sich begreift, sondern darin, daß alle seine Vollkommenheiten oder Realitäten freie Tätigkeitsäußerungen seines Wollens und Wissens sind, oder daß er sie durch sein absolutes Wollen und Wissen ewig hervorbringt. Das vollkommenste Geschöpf ist daher nicht solches, welches alle Realitäten Gottes besitzt, sondern solches, welches dieselben mit Bewußtsein und Freiheit oder mit Wissen und Wollen besitzt, mit einem Worte: das vollkommenste Geschöpf Gottes ist der Geist oder die Persönlichkeit. Wenn Gott nun die Welt nach seinem

Wesen als sein Ab- und Ebenbild erschaffen hat und die Natur das Abbild, der Geist aber das Ebenbild Gottes ist, so ist der Mensch im vollkommenen Recht, wenn er als Geist Gott nach seinem eigenen Wesen denkt und erkennt; die Natur ist nur eine unvollkommene, dem Wesen Gottes nicht entsprechende Offenbarung Gottes, weil sie ihr eigenes Wesen und das, was außer ihr ist, nicht weiß und will, sondern unbewußt und unfrei ihr Wesen realisiert.

Johannes Huber wurde 1830 in München geboren, wirkte hier seit 1859 als Professor der Philosophie und starb 1879. Er schrieb »Die Idee der Unsterblichkeit« (München 1864), »Studien über die religiöse Aufklärung im 18. Jahrh.« (ibid. 1867), »Kleine Schriften« (Leipz. 1871), »Die Lehre Darwins« (München 1871), »Zur Kritik moderner Schöpfungslehren« (ibid. 1875), »Die ethische Frage« (ibid. 1875), »Der Pessimismus« (ibid. 1876), »Die Forschung nach der Materie« (ibid. 1877), »Das Gedächtnis« (ibid. 1878), »Zur Philosophie der Astronomie« (ibid. 1878) u. a. Huber sucht in seinen Schriften die ethische Weltanschauung gegen die physikalische zu verteidigen und besonders die Freiheit des menschlichen Willens klarzulegen, die ihm sowohl in praktischer wie in theoretischer Hinsicht als Kardinalpunkt aller philosophischen Forschung erscheint. Die Freiheit läßt sich nach ihm nicht auf dem Wege äußerer Erfahrung erweisen, sondern nur durch einen Blick in die Innerlichkeit des Menschen und ihre Vorgänge; hier aber bestätigt sich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit, weil ohne ihre Annahme die klarsten Tatsachen des Bewußtseins nicht bloß nicht erklärlich, sondern geradezu sinnlos würden. »Ich sehe ab von jenem starken Selbstgefühl der Freiheit, das jeden begleitet und das mindestens als ein instinktiver Schluß aus jenen Tatsachen erscheint, aber woher das unvertilgbare Gefühl der Pflicht und der Verantwortlichkeit, wenn nicht daher, daß ein Gesetz in uns gegeben ist, was unserem Wollen nnd Handeln zwar gebietet, aber es nicht zwingt, dessen Forderungen wir darum nicht als ein Müssen, wie etwa die Forderungen des Naturtriebes, sondern als ein Sollen in uns erfahren? Wo ich aber nicht muß, wo ich nur soll, da bin ich dem Gesetz gegenüber nicht gebunden, sondern frei« (Studien). Wie das Gefühl der Pflicht, so postuliert auch die Tatsache des Gewissens zunächst ein in uns wohnendes Sittengesetz. Es selbst ist nicht bloß das Bewußtsein um dieses, sondern auch das Bewußtsein um das Verhältnis, das wir uns durch unser Wollen und Tun zu ihm gegeben. Der Beifall des Gewissens bewirkt nicht bloß die Ruhe des Gemütes, sondern ist diese Ruhe selbst, weil er nichts anderes ist als das Gefühl der

Übereinstimmung unseres Wollens und Tuns mit dem Sittengesetz, das Gefühl der inneren Harmonie. Ebenso sind die Vorwürfe des Gewissens nichts anderes als das Gefühl des Widerspruchs, in den wir mit dem Sittengesetz getreten sind. Also gibt es eine Möglichkeit des Widerspruchs in uns gegen das Gesetz; dieses gebietet nicht zwingend, sondern bloß verpflichtend, also sind wir frei. Huber weist nach, daß diese aus unserem Innern sich ergebenden Zeugnisse für die Freiheit sowohl mit der Ordnung des Weltlaufs als auch mit der göttlichen Weltregierung vereinbar sind. Im ersteren Falle zeigt er, daß wir allerdings in die Weltordnung zerstörend eingreifen wollen können, aber in unserem Willen ohnmächtig sind, wenn er zur Tat werden soll. »Wer sich in seinem Willen nicht mit dieser Ordnung versöhnt und auf solche Weise die Notwendigkeit nicht zur Sache seiner Freiheit macht, der wird ihr eben als Knecht gehorchen müssen« (a. a. O.). Ebenso ist »die göttliche Weltregierung zwar eine Regierung nach Zwecken, d. h. Vorsehung, aber der Zweck kann im großen Leben der Geschichte wie im Einzelleben herrschen, ohne die Freiheit aufzuheben, ja er ist für ihre Gestaltungen oftmals ein ebenso gefordertes Erklärungsprinzip wie für die Bildungen der bewußtlosen Schöpfung; die Vorsehung ist nicht bloß ein populärer Aberglaube, sondern im Gegenteil ein wissenschaftliches Prinzip« (a. a. O.). Indem also an der Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung festzuhalten ist, ist es auch gewiß, daß der Mensch sich mit derselben immer mehr eine innere Notwendigkeit, sei es für das Gute oder für das Böse, auferbaut. Keine unserer Taten ist völlig gleichgültig für unsere weitere Entwicklung, sie alle schränken unsere Bahn immer mehr ein, sie vereinigen sich zu einem gemeinsamen Resultat in unserem Charakter, in welchem uns das vergangene Leben gegenwärtig ist.

Wilhelm Rosenkrantz wurde 1821 zu München geboren, studierte Philosophie und Jurisprudenz, trat 1851 als Hilfsarbeiter ins bairische Justizministerium, wurde 1853 Ministerialsekretär und 1867 Oberappellationsgerichtsrat in München; er starb 1874 in Gries bei Bozen. Sein Hauptwerk ist die »Wissenschaft des Wissens« (München 1866–68). In seinen »Prinzipien der Theologie« (ibid. 1875) und »Prinzipien der Naturwissenschaft« (ibid. 1875) sucht er die katholische Theologie mit der Naturforschung in Einklang zu bringen.

Rosenkrantz steigt in seinem Hauptwerk von den Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung zur Erkenntnis der letzten höchsten Einheit auf und entfaltet diese in synthetischer Weise in

ihrer ganzen Ausdehnung. Alles Wissen beruht seiner Möglichkeit nach auf einem letzten Grunde, von dem alle Wahrheit und Gewißheit im Wissen abhängt. Um zu erfahren, was dieser letzte Grund sei, in welchem Zusammenhange alles übrige mit demselben stehe, und wie es sich davon ableiten lasse, ist der erfahrungsmäßige Inhalt unseres Bewußtseins analytisch zu untersuchen und auf seine letzten Voraussetzungen zurückzuführen. Rosenkrantz beschäftigt sich im ersten Hauptteil mit den Elementen des Wissens, um durch Erforschung dieser die Möglichkeit jenes zu begreifen. Die Elemente des Wissens sind Subjekt, Objekt und Vorstellung. Im Subjekt und Objekt liegen die notwendigen Voraussetzungen zum Wissen, das Wissen selbst in der Vorstellung. Um die Möglichkeit der verschiedenen Arten von Vorstellungen erklären zu können, sind wir gezwungen, sowohl im Subjekt als auch im Objekt eine Dreiheit von Elementen anzunehmen, welche Rosenkrantz subjektive und objektive Elemente nennt und einerseits positive, negative und verbindende (synthetische) Tätigkeiten, andrerseits positive, negative und synthetische Mächte bezeichnet. Die letzte notwendige Voraussetzung aller Möglichkeit des menschlichen Wissens ist eine Einheit der subjektiven und objektiven Elemente im unbedingt Seienden, vermöge welcher die menschliche Vernunft imstande ist, sich der Einheit der objektiven Elemente im absoluten Geiste unmittelbar bewußt zu werden. Subjekt und Objekt bilden nur Elemente des Wissens. Zur wirklichen Entstehung desselben gehört außerdem noch eine Tätigkeit, welche den Gegensatz beider zur Aufhebung bringt und das Wissen aus seinen Elementen erzeugt. Diese freie Tätigkeit ist das Erkennen. Das zweite Hauptstück des Rosenkrantzschen Hauptwerks beschäftigt sich mit dieser Tätigkeit: der Begriff des Erkennens wird entwickelt, die Quellen der Erkenntnis werden erforscht und endlich wird die Art und Weise bestimmt, wie die Denkfähigkeit das beabsichtigte Wissen zustande bringt. Indem diese Tätigkeit zu den Elementen hinzukommen muß, damit die in den letzteren gelegene Möglichkeit des Wissens sich verwirkliche, besteht zwischen beiden ein Gegensatz, welcher der Vermittlung bedarf. Dasjenige, wodurch etwas zum Objekte wird, ist das Sein. Das Sein bildet daher auch das allgemeinste Prädikat aller Objekte oder die höchste Gattung derselben. Das Subjekt dagegen ist ursprünglich nur ein Vermögen der freien Selbstbestimmung zum Sein. Es verwirklicht sich zwar durch Selbstbestimmung zum eigenen Sein, fällt aber als solches schon als Gegenstand der inneren Anschauung in das Bereich der Objekte. Als rein Subjek-

tives, im Gegensatz zu allem Objektiven, bleibt im wirklichen Subjekte nur noch die reine Tätigkeit desselben oder das Denken übrig. Jene Tätigkeit endlich, durch welche die Einheit des Wissens in uns hergestellt werden soll, muß unser eigenes Denken sein. Der letzte Grund des Wissens ist daher eine Einheit, aus welcher sowohl das Sein als auch das Denken entspringt, und diese Einheit muß zugleich eins sein mit unserem eigenen Denken. Die vier Erfordernisse zum letzten Grunde des Wissens sind, daß dasselbe 1) der Anfang des Seins ist, 2) der Anfang des Denkens, 3) die Einheit der Anfänge des Seins und des Denkens und 4) die Einheit der Anfänge des Seins und des Denkens mit unserem Denken. Der letzte Grund des menschlichen Wissens ist das unbedingt Seiende, d. h. das in allem Seienden Seiende, dasjenige, dem alles Sein unterworfen ist, also Gott. Rosenkrantz zeigt in seinen »Prinzipien der Theologie und der Naturwissenschaft«, wie Gott nach seinem Wesen der Dreieinigkeit, seinen Eigenschaften, zu bestimmen ist, und wie der Natur in ihren Phänomenen ein einheitliches geistiges Prinzip zu Grunde liegt.

Friedrich Julius Stahl wurde 1802 zu München von jüdischen Eltern geboren, trat 1819 in Erlangen zur evangelischen Kirche über, studierte in Würzburg, Heidelberg und Erlangen die Rechte, habilitierte sich 1827 für Jurisprudenz in München, wurde im Juni 1832 in Erlangen a.o. und im November desselben Jahres in Würzburg o. Professor der Rechte, wirkte seit 1835 wieder in Erlangen und ging 1840 nach Berlin. Er starb 1861 im Bade Brückenau. St. stellt in seiner wichtigsten rechtsphilosophischen Schrift, der »Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht« (zuerst Heidelberg 1830—37, 2. Aufl. 1845ff., 5. Aufl. Tübingen 1879) den Satz an die Spitze, daß die Vernunft nicht imstande sei, zu einer positiven Erkenntnis zu führen, und darum auf den Glauben und die Lehren der Offenbarung zurückgehen müsse. »Die Wissenschaft muß umkehren«. Der einzig vernünftige Ausgangspunkt der Rechtsphilosophie ist der Begriff der Providenz, der göttlichen Vorsehung, d. h. der persönliche Gott oder die Persönlichkeit Gottes. Das Recht ist nicht, wie Hegel glaubte, eine Forderung der Menschheit, daß ein Recht gelte, an sich selbst, sondern eine Forderung Gottes an die Menschheit, welche also deren Gesamttat verlangt. Es liegt in der Menschheit ein geschichtlich entwicklungsfähiges Gesamtbewußtsein, welches sich in der Form des nationalen Gesamtbewußtseins äußert. Recht und Moral unterscheiden sich nicht dadurch, daß eine Norm die Beschränkung der Freiheit der anderen als singuli zum Gegenstand

hat oder nicht, sondern dadurch, ob sie zur Gestaltung des Gemeinlebens gehört oder nicht. Der Grundgedanke der Moral ist die Idee der vollendeten Persönlichkeit, der Grundgedanke des Rechts die Staatsidee oder die »weltökonomische Idee«, so daß das Recht die Norm und Ordnung des menschlichen Gemeinwesens ist. Der Staat ist nach der christlichen Doktrin aufzubauen, weil er eine göttliche Institution ist, denn alle Obrigkeit stammt von Gott. Daraus ergibt sich, daß die Befehle der Obrigkeit die Macht eines göttlichen Gebotes besitzen, dem sich jeder einzelne unbedingt zu unterwerfen hat. »Autorität, nicht Majorität!« Wie das christliche Prinzip der gesamten Staatsform ein absolutistisches Gepräge gibt, so hat dieses Prinzip auch die einzelnen Gebiete des öffentlichen Lebens allein zu beherrschen, so daß ihm Kirche und Schule, ja selbst die Wissenschaft unterworfen ist. Die Kirche ist — im Gegensatz zur Gemeinde — eine vor und über den Menschen gestiftete göttliche Einrichtung, deren Verfassung die streng monarchische des Episkopalsystems ist.

Christian Hermann Weiße wurde 1801 in Leipzig geboren, studierte hier Theologie und Philosophie und wurde hier 1846 o. Professor der letzteren. Er starb 1866. Seine zahlreichen Schriften sind teils ästhetischer, teils religionsphilosophischer, teils geschichtlicher Art; die bedeutendsten derselben sind »Über den gegenwärtigen Standpunkt der philos. Wissenschaften« (Leipzig 1829), »System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee des Schönen« (ibid. 1830), »Die Idee der Gottheit« (Dresden 1833), »Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums« (Leipzig 1834), »Theodicee« (ibid. 1834), »Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet« (Leipzig 1838) u. a. Ein Verzeichnis der sämtlichen Schriften findet sich in der Zeitschrift für Philos. Bd. 55 (1869) von Rud. Seydel. Die prinzipiell wichtigste seiner Schriften sind die »Grundzüge der Metaphysik« (Hamburg 1835), die umfassendste und seinen Standpunkt am deutlichsten kennzeichnende die »Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums« (Leipzig 1855—62).

Weiße gehörte in seinen ersten Schriften noch zur Hegelschen Schule, verließ sie aber später und näherte sich Schelling und Jakob Böhme. Er suchte ähnlich wie der jüngere Fichte im Gegensatz zu Hegels Pantheismus einen ethischen Theismus zu konstruieren, wobei er sich dem christlichen Dogma eng anschloß. Indem er die Hegelsche Methode scheinbar beibehielt, entwickelte er in seiner Metaphysik die Kategorieen in der Weise, daß sie nur denknotwendige Formen und damit nur die bloße Möglichkeit

des Daseins sind, das nur empirisch erkannt wird. Das empirisch Gegebene ist das »auch anders sein Könnende« oder »Freie«. Zu ihm gelangt die Metaphysik durch ihre letzte Kategorie, die absolut freie Geistigkeit, von welcher als freiem Schöpfer die Welt ihre Wirklichkeit besitzt.

Die Gedanken, welche Weiße in seiner Dogmatik entwickelt, sind folgende: Die Philosophie des Christentums im subjektiven und objektiven Sinne des Wortes ist eine solche, welche über den Begriff des Erfahrungsstandpunktes, den die frühere Glaubenslehre unmittelbar einnahm, ein freieres und umfassenderes Bewußtsein zu gewinnen sucht. Es gibt für den Geist des Menschen zwei Wege, zu einem Wissen, einer gegenständlichen Erkenntnis zu gelangen, den Weg der reinen Vernunft und den der Erfahrung. Die Erfahrung ist eine Empfindung oder Vorstellung, welche durch den Verstand nach den allgemeinen Gesetzen, welche die Möglichkeit einer selbstbewußten gegenständlichen Erkenntnis überhaupt bedingen, auf gegenständliches Dasein bezogen und damit zu einem Begriff erhoben wird, dessen wesentlicher Grundcharakter eben die Eigenschaft der Objektivität oder Gegenständlichkeit ist, unter der sein Inhalt gedacht wird. Der allgemeine Begriff des Erfahrungsgebietes, auf welchem die zum Bewußtsein ihres empirisch-realistischen Charakters herangeführte Wissenschaft des christlichen Glaubens ihren Inhalt zu entnehmen hat, wird durch das Wort Religion bezeichnet. Die Religion ist eine subjektive und objektive. Als erste ist sie ein Unmittelbares im Leben des einzelnen Menschen, als zweites aber auch schon an und für sich Bewußtsein und gegenständliche Erkenntnis. Als solche ist sie mitteilbar; »sie kommt an die Subjekte der Erfahrung von außen heran und vermittelt sich für sie durch einen Prozeß der Wechselwirkung des Äußeren auf das Innere und des Inneren auf das Äußere. Sie löst sich von den einzelnen Subjekten wieder ab, nachdem sie in ihnen zur Empfindung, zum Gefühl oder zur Vorstellung geworden ist, und sie gewinnt in einer Mehrheit von Individuen teils ein gleichzeitiges, teils ein successives Dasein.« Die religiöse Erfahrung ist gleichartig mit der sittlichen. Sie ist zunächst Erfahrung einzelner frommer und gottbegeisterter Menschen und wird allmählich aus dieser persönlichen Erfahrung durch Gemeinschaft und Wechselwirkung zu einer Gesamterfahrung ganzer Völker und endlich des ganzen Menschengeschlechts, wobei sie beständig an Steigerung, Neubilduug und Neugestaltung gewinnt. Darum ist jede geschichtliche Religion als ein Versuch zu betrachten, einen Weg zu finden, welcher den Geist zu einer übersinnlichen

Welt und Gottheit führt. Dieser Versuch, so oft er auch im Lauf der Weltgeschichte gemacht wurde, hat doch nur einmal völlig gelingen können. »Von dem Begriffe der religiösen Erfahrung.... als eines nicht den Individuen, sondern der menschlichen Gesamtheit eignenden, aber durch die Gemeinsamkeit wie äußerlich, so auch innerlich wachsenden Gemeinbesitzes sind also die mythologischen Religionen auf keine Weise auszuschließen. Auch ihr Inhalt ist wie der Inhalt aller Religion die Gottheit in ihrer innerweltlichen und innermenschlichen Erscheinung, in dem organischen Zusammenhange, der sie mit dem Menschlichen, dem Weltlichen verknüpft. Doch bleibt diese Erfahrung innerhalb der volkstümlichen Kreise abgeschlossen, an welche von vornherein die organische Entwicklung ihres Inhalts gebunden ist, und es kommt nicht dazu, daß eine Mehrheit dieser Kreise zur Gemeinsamkeit des religiösen Erfahrungslebens zusammengeht.« Die Mythologieen der verschiedenen Völker stehen einander fremd und unverständlich gegenüber, obwohl sich bei ihnen allen ein Etwas der göttlichen Offenbarung findet, d. h. der Enthüllung des Mysteriums, welches seit dem Beginn aller menschlichen Dinge die Idee des göttlichen Reiches für das menschliche Bewußtsein bildet. Aber der Inhalt der mythologischen Religionen hat sich mit seinem Wachstum immer mehr verhüllt. Nur bei den Juden hat sich das Erfahrungsbewußtsein des Göttlichen frei von jener mythologischen Hülle herausgearbeitet, so daß sie den Charakter einer Offenbarung im engern Sinne erhält. Die alttestamentliche Religion erweist sich als göttliche Offenbarung durch die Einheit, worin sie das Gottesbewußtsein mit dem sittlichen Bewußtsein des Volks setzt, welches dadurch zum ersten Träger des weltgeschichtlichen Monotheismus wird, daß sein Dasein an das monotheistische Gottesbewußtsein geknüpft ist. Die bestimmte geschichtliche Form, welche die göttliche Offenbarung in der Religion des Alten Testaments annimmt, sind Gesetz und Prophetie. Sie finden ihre Erfüllung in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi, in welcher die religiöse Erfahrung des menschlichen Geschlechtes für alle Zeiten ihren wahren Inhalt gefunden hat. Es ist die Aufgabe der Philosophie des Christentums, den Weg zu zeigen, auf welchem zur Erkenntnis Christi zu gelangen ist. »Von allen Gliedern des menschlichen Geschlechts ist Jesus Christus der, welcher die Idee des höchsten Gutes, die Idee des Himmelreichs, zuerst in ihrer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit sich und den Seinigen zum Bewußtsein gebracht hat. Er ist ferner der, welcher zugleich mit diesem Bewußtsein die klare Einsicht eröffnet hat in die Be-

dingungen, die zum Gewinn dieses Gutes . . . erfordert sind, und zwar dies sowohl dadurch, daß er Vorstellungen über Erfordernisse des Eintritts ins Himmelreich, an die der Eintritt nicht wirklich gebunden ist, beseitigte, als daß er durch seinen praktischen Vorgang zur inneren Verständigung über die wahren Erfordernisse das bisher noch fehlende Mittel bot.« Die Bewährung und Erfüllung seiner Lehre ist die Gründung der christlichen Kirche; sie ist das Werk und Ergebnis der göttlichen Offenbarung. »Zu diesem ihren Werke, zur christlichen Kirche als zu dem in die Wirklichkeit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft eingeführten Gottesreiche verhält sich aber die geschichtliche Gottesoffenbarung nicht als vorübergehende oder verschwindende, sondern als seine bleibende, als seine innewohnende Ursache.« Die christliche Kirche hat sich aus kleinen Anfängen entwickelt. Ursprünglich eine katholische Kirche, schied sie sich später in mehrere Sonderkirchen, die noch heute selbständig nebeneinander bestehen. Die wahre evangelische Kirche ist diejenige, welche mit klarem Bewußtsein über die Bedeutung, die der Begriff des Evangelischen als allgemeines und notwendiges Prädikat der christlichen Kirche als solcher hat, entschlossen ist, allen Konsequenzen dieses Prädikats in ihrer Mitte Raum zu geben und für dieselbe einzustehen. — Alle religiöse Erfahrung und aller Inhalt der göttlichen Offenbarung hängt objektiv an dem Begriff des einigen, lebendigen und persönlichen Gottes. Die Kritik und Rektifikation der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes ergibt den Begriff eines Ursubjekts, welches als der persönliche Urgrund aller erfahrungsmäßigen Wirklichkeit zu fassen ist. Dieser Urgrund alles Seins ist der dreieinige Gott, Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Geist, d. h. Gott als Vernunft, Gemüt und Wille. Gott führt nicht nur ein unendliches, gegen alle Grenze und Bestimmung der Zeit gleichgültiges Gedankenleben in reiner Vernunft, sondern auch ein zeugendes Natur- und Gefühlsleben im Gemüt und gibt sich im Willen die lebendige Wirklichkeit, welche ihn zu einem Gegenstande sowohl für sein eigenes Selbstbewußtsein als auch für die religiöse Erfahrung der vernünftigen Geschöpfe macht, denen er sich offenbaren will. Die göttlichen Eigenschaften sind 1) metaphysische, d. h. Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Allgegenwart, Ewigkeit, Allmacht und Allwissenheit, 2) ästhetische, nämlich Seligkeit, Herrlichkeit und Weisheit, und 3) ethische wie Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Der in der Imagination der Gottheit von Ewigkeit her ablaufende Prozeß der Zeugung, der Gedanken- und Gestaltenzeugung, ist die Natur.

Dieser Prozeß und das im Prozeß Erzeugte tritt seinem Dasein nach aus dem inneren Lebensprozesse der Gottheit hervor und wird die Welt. Sie bleibt von Gott in durchgängiger Abhängigkeit, aber gelangt doch auch zu einem Beharren in sich selbst, zu einer Selbständigkeit, welche am Schlusse des Schöpfungsprozesses in die Erzeugung einer unbegrenzten Vielheit individuell lebendiger, gottebenbildlicher und zu Unsterblichkeit bestimmter Persönlichkeiten ausläuft, deren vollkommenste in der Person Jesu Christi zu sehen ist. Der dritte Teil der philosophischen Dogmatik ist eine philosophische Erörterung der Soteriologie, welche auf die geschichtliche Person Jesu Christi zurückgeht.

Die bedeutendsten Schüler Weißes sind Joh. Gustav Friedrich Billroth, Rudolf Seydel und Gustav Portig.

Joh. Gust. Friedr. Billroth wurde 1808 geboren, studierte Philosophie und wirkte als a.o. Professor derselben in Halle a. S. Er starb nach kurzer Wirksamkeit 1836. Seine »Vorlesungen über Religionsphilosophie« sind von J. E. Erdmann Leipzig 1837 in erster und 1844 in zweiter Auflage herausgegeben. Die Religionsphilosophie hat ihm die Aufgabe, den konkret-historischen, im positiven Christentum gegebenen Stoff, ohne ihn in seinem Wesen zu alterieren, durch das Denken für den Geist zu rechtfertigen. Christus ist ihm der Versöhner der durch die Sünde gefallenen und durch die Religion erzogenen Menschheit. Das Christentum bringt die Versöhnung, indem Gott den Grund zur Heiligung objektiv durch die Menschwerdung und den freiwilligen Tod des Sohnes legt, wodurch die Endlichkeit in ihrer Idee, d. h. als aufgehobene ideelle dargestellt und so objektiv redintegriert wird.

Rudolf Seydel wurde 1835 in Dresden geboren, studierte in Leipzig Theologie und Philosophie, habilitierte sich 1860 hier für Philosophie und wurde 1867 a.o. Professor derselben. Er starb 1892 in Leipzig. Seydels wichtigste Schriften sind »Schopenhauers philosophisches System« (Leipz. 1857), »Logik oder Wissenschaft vom Wissen« (ibid. 1866), »Die Religion und die Religionen« (ibid. 1872), »Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden« (ibid. 1874), »Die Buddhalegende und das Leben Jesu« (ibid. 1884), »Religion und Wissenschaft« (Breslau 1887), »Schlüssel zum objektiven Erkennen« (Leipz. 1889), »Religionsphilosophie im Umriß« (Freiburg u. Leipzig 1893, herausgeg. von P. W. Schmiedel). Seydel erstrebte im Anschluß an Weiße eine Weltanschauung, welche zugleich religiös und wissenschaftlich war, die einerseits auf dem Boden der Naturforschung stand, andrerseits aber auch den Wahrheitsgehalt christlicher Theologie in sich aufgenommen hat. Re-

ligion bedeutet ihm ein Verhältnis menschlicher oder menschenähnlich gedachter Wesen zu einer diesen übergeordneten Daseinssphäre, welche von der Religion selbst die göttliche genannt wird, weil sie über dieser Sphäre keine wiederum ihr übergeordnete kennt. Die Beziehung zum Höchsten, die für die Religion wesentlich ist, hat ihren Sitz im Innern, in der Auffassung, durch die wir ein Höchstes als Höchstes beurteilen und es zu äußeren Handlungen oder Eindrücken hinzudenken. Religion ist also wesentlich inneres Leben, das nur unter Umständen äußerlich werden kann, soll oder muß, sie ist »das Suchen und Gewinnen der Gottseligkeit in ihrer Totalität« (Rel. Philos.), sie ist »zentrale und sich immer wieder zentralisierende volle Gottesgemeinschaft, Leben in Gott und aus Gott und um Gottes willen, Gottinnigkeit« (a. a. O.). Die Kritik der Beweise für das Dasein Gottes führt Seydel über die Kantische hinaus zu dem »Absoluten« der früheren Schellingschen Philosophie, wie es sich in unserm Innern von selbst kundgibt als das, was es ist, und von uns in dieser seiner Eigenschaft unmittelbar erlebt oder ergriffen, »intuitiv« erkannt wird, so daß wir es nicht verleugnen können, ohne unser Denken, unser ganzes erkennendes Verhalten, unser Selbstbewußtsein aufzuheben. Das Absolute in Gott ist verschiedener Art. Gott als reine Vernunft, die Voraussetzung all unseres Denkens und Erweisens, ist das logische Absolute; Gott als allgemeine Seinsmöglichkeit, Urwesen, Ursubstanz, Ursubjekt, ist das metaphysische Absolute; Gott als das unbedingt Gute, Heilvolle, ist das ethische Absolute, in dem zugleich das ästhetische mit eingeschlossen ist; Gott, als diesen Idealgehalt zugleich machtvoll und siegreich auswirkend, vereinigt das metaphysische und das ethisch-ästhetische Absolute zu dem erst vollkommen religiösen Absoluten, denn Gott ist nur dann der Gott des Heils, wenn er auch die wirkende Macht im Sinne des Heils ist. Die Religion als das vollendete Heilsleben findet ihre Auswirkung im religiösen Glauben in der religiösen Ästhetik und der religiösen Ethik. Die Seydelsche Philosophie zeigt in dem 1. Teil der Glaubenslehre, daß Gott Urquell und Endziel zugleich in ihrer Einheit ist, im 2. Teil, daß alle Gegenmächte des Heils als Stützpunkte und Mittel der Heilsverwirklichung anzusehen sind, und endlich im 3. Teil, daß die Heilsvollendung überall nur da zu suchen ist, wo die Einzelseelen sich von niederen Zuständen absondern und in höhere übergehen.

Gustav Portig, geb. 1838, Professor der Philosophie und Ästhetik in Hamburg, der leider der Erblindung eines Auges wegen seine Professur preisgeben mußte und jetzt in Stuttgart lebt,

schrieb »Religiöse Reden« (1876), »Religion und Kunst« (2 Bde., Iserlohn 1879f.), eine Menge ästhetischer Werke wie »Sixtinische Madonna« (1882), »Wagners Ring« (1882), »Das Christusideal in der Tonkunst« (1883), »Das Weltgericht in der bildenden Kunst« (1885), »Darstellung des Schmerzes in der Plastik« (1885), »Zur Geschichte des Gottesideals in der bildenden Kunst« (1887), »Angewandte Ästhetik« (1887), »Schiller in seinem Verhältnis zur Freundschaft und Frauenliebe sowie in seinem innern Verhältnis zu Goethe« (1894) u. s. w. Das wichtigste seiner Bücher, in dem er das Gesamtergebnis der Wissenschaft, Kunst und Religion zu einer ebenso freien wie gläubigen Gottes- und Weltanschauung verarbeitet hat, ist »Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur« (2 Bde., Stuttgart 1903f.). Portig sucht hier den Nachweis eines Weltgesetzes zu führen, d. h. ein das Weltall der Materie und des Geistes umfassendes Prinzip zu finden. Er sieht die Aufgabe der Philosophie darin, aus der Gesamterfahrung aller Natur- und Geisteswissenschaften die Grundzüge einer Metaphysik zu entwickeln, welche diejenige Gottes und des Weltprozesses selbst ist. Die Metaphysik steigt ihm in einer Spirale von der Mathematik zur Physik, Chemie und Astronomie, von der Biologie zur Sprache, von dieser zur Kunst und Philosophie und gipfelt endlich in der Religion. Dabei bildet ihm die Zweiheit die Urgrundlage aller Gesetzlichkeit in Gott und Welt. In der Form des Kausalitätsprinzips ist sie eine ewige Urqualität der Vernunft, in der Form der Kausalitätsgesetze die ewige Urqualität alles Wirkens.

Johann Ulrich Wirth wurde 1810 zu Dizingen in Württemberg geboren, studierte als Zögling des evangelischen Stifts zu Tübingen Philosophie und Theologie, kam später als Stadtpfarrer nach Kleingartach und von dort 1842 nach Winnenden, wo er 1879 starb. Wir nennen von seinen Schriften »Theorie des Somnambulismus« (Leipz. u. Stuttg. 1836), »System der spekulativen Ethik« (Heilbr. 1841f.), »Die spekulative Idee Gottes« (Stuttg. und Tüb. 1845), »Philosophische Studien« (ibid. 1851, 2. Aufl. 1854). Die Religion wurzelt nach Wirth in dem uranfänglichen Gefühle des Geistes, dem unmittelbaren Innewerden seines ewigen Wesens. Das uranfängliche Gefühl als Quelle und Grundform der Religion ist aber ein Sichselbstfindenwollen in einem Unbedingten. Die menschliche Persönlichkeit ist ein unendliches Ich in der Form der Individualität; sie ist eine relative Absolutheit. Sie umfaßt schlechthin alles Sein im Denken und schaut es doch in einem besonderen Reflexe an; ihr Wille ist unbedingt, und doch vermag

sie nur in einer geschlossenen Sphäre das allgemeine Weltgesetz zu verwirklichen. Daher ist die Ansicht, daß der Mensch nur ein Moment des Allgeistes sei, verkehrt; er ist vielmehr eine Potenz desselben. Das Absolute oder Gott schlechthin ist die geistige Einheit der ewigen, der zeitlichen und der zeitlich-ewigen Welt. Als Henade der drei Welten ist Gott die absolute, d. h. real-ideale Vernunft, welche sich selbst denkt und im Sichselbstdenken das Universum schafft. Auch die zeitliche Welt, sofern sie zur Entfaltung des Wesens Gottes gehört, ist notwendig ewig. Aber 1) ist dieses Ewige in ihr die Tätigkeit Gottes selbst, an sich und im allgemeinen betrachtet. Darum gibt es keine Zeit, in der die Zeit entstanden wäre. Weil aber jene an sich ewige Tätigkeit Gottes die Hineinbildung der Ideen in die Form des Außer- und Nacheinander ist, so sind die einzelnen hierdurch entstehenden Henaden vergänglich, obwohl die Spitze der zeitlichen Schöpfung, in welcher die kreatürlichen Geister entstehen, wieder sich in das Ewige umwendet und diese Geister also unsterblich sind. Diese Einkehr in das Ewige und diese Erreichung des Endzwecks der Welt ist 2) kein Stillstand, kein Tod, sondern das höchste Leben in Gott; sie kann aber 3) nie die gleichzeitige Rückkehr alles Seins in Gott sein; denn sonst würde die zeitliche Schöpfung, welche ewig notwendig ist, aufhören zu sein. Vermöge des Gesetzes der Limitation muß daher beständig ein Teil des Seienden von Gott in das Zeitliche ausgehen und ein anderer Teil desselben aus dem Zeitlichen in Gott zurückkehren. Hierin aber verschlingt Gott 4) aufs schönste und wundervollste das Sein und das Werden in seiner Natur; denn jener Hervorgang Gottes aus sich und jener Eingang Gottes in sich, durch welchen das Zeitliche wird und beständig sich in das Ewige verklärt, bildet notwendig eine Stufenreihe des Werdens. Da aber dieses Werden zugleich eine Evolution der göttlichen Natur und diese an und für sich ewig ist, so muß Gott im Werden das Sein, in der Succession das Zumal realisieren, d. h. es müssen jene Stufen nicht bloß aus einander und nach einander hervorgehen, sondern ebenso ewig auch sein, also sämtlich koexistieren. Dies erreicht Gott dadurch, daß jedes Einzelne eine spezifische Wiederholung des Ganzen, ein Mikrokosmos, ist und somit die Seinsstufen, während sie im Makrokosmos als allgemeine Potenzen, als die verschiedenen Weltsphären oder Völker und dergl. koexistieren, im Mikrokosmos sich individuell reproduzieren. »Dies ist das große Gesetz der Einheit der Koexistenz und der Succession aller Dinge im Absoluten, vermöge dessen das Absolute nun erst als das ewig Seiende, als das ewig

in sich Vollendete erkannt wird« (Die spek. Idee Gottes). Dieses Gesetz durchwaltet das ganze Universum. »So gab es eine Epoche auf Erden, in welcher nur der Lebensgeist auf ihr dominierte, und, von ihr aus betrachtet, wäre das göttliche Leben als ein der Zeitlichkeit unterworfenes oder als ein solches erschienen, das zu einer gewissen Zeit nach wesentlichen Formen seines Seins hin noch nicht wirklich war; allein da die Planeten ihrer Totalität nach die Koexistenz der Stadien der Rückkehr in das ideelle Zentrum sind, so war ohne Zweifel zu gleicher Zeit, als auf der Erde erst der Lebensgeist zur Entwicklung gekommen war, auf einem andern Planeten der Seelengeist, auf einem dritten der Geist als Geist die dominierende Potenz. So durchläuft hinwiederum auf der Erde selbst das einzelne Individuum successive die Altersstufen, welche im großen Ganzen als die Zustände der verschiedenen Völker koexistieren, und die Menschheit ist das auseinandergelegte menschliche Individuum, oder sie ist, was der einzelne erst wird« (a. a. O.).

Karl Friedrich Eusebius Thrandorff, 1783 geboren, längere Zeit Professor am Friedrich-Wilhelmsgymnasium in Berlin, gestorben 1863, hat eine große Menge Schriften verfaßt, durch welche er sich bemühte, den in der Philosophie herrschenden Streit zwischen Glauben und Wissen zu schlichten. Wir nennen »Wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegel behaupten?« (Berlin 1840), »Schelling und Hegel« (ibid. 1842), »Der welthistorische Zweifel« (1852), »Der Mensch, das Ebenbild des dreieinigen Gottes« (1853), »Theos, nicht Kosmos« (1859), »Was ist Wahrheit?« (1863). Außerdem schrieb Thr. eine Ästhetik, die »Lehre von der Weltanschauung und Kunst« (2 Bde., Berlin 1827), die Hartmann in seiner Geschichte der Ästhetik seit Kant als die zweitbeste (neben Hegel) bezeichnet; cfr. auch Hartmanns Aufsatz »Ein vergessener Ästhetiker« in den Philos. Monatsheften von C. Schaarschmidt (1886). Wir werden nach Thrandorff des Objekts »Gott« nur inne, weil Gott sich uns selbst als Objekt des Bewußtseins durch unmittelbare Offenbarung gegeben hat. Die Theologie, welche ihre Beweise für das Dasein Gottes besonders aus dem Prinzip der Kausalität entnahm, war auf einem Irrwege, weil sie übersah, daß wir, um den Gegensatz Gott und Natur zu erkennen, mit unserem Bewußtsein schon über diesem Gegensatze stehen, daß wir also, um von der geschaffenen Welt auf den schaffenden Schöpfer zu schließen, Gott schon haben. Die tiefste Frage der Philosophie ist die Frage: was können wir wissen? Diese Frage, welche den Umfang der Objektivität in Bezeichnung auf unser

Bewußtsein trifft, setzt zweierlei voraus: 1) Objekte, um die wir wissen können, und 2) Objekte, um die wir nicht wissen können. Da die 2. Frage die erste stets voraussetzt, ist sie ein offenbarer Widerspruch, der bisher noch nicht erkannt wurde. Der Widerspruch fndet seine Lösung, wenn unser Bewußtsein ein beschränktes ist, d. h. wenn es Objekte gibt, um die es zwar nicht wissen kann, aber doch weiß, weil ihm außerhalb seiner Schranke ein Objekt gegeben ist. Alle Beweise für die Existenz Gottes suchen die Bedingungen und den Prozeß nachzuweisen, vermöge deren und durch welchen die Menschheit zum Gottesbewußtsein gelangt ist. Aber diese Beweise, welche auf unbemerkten Widersprüchen ruhen, sind unzureichend. Der Fundamentalwiderspruch, welcher die bisherige Religionsphilosophie verhindert hat, zu befriedigenden Ergebnissen zu gelangen, besteht darin, daß man das Übernatürliche überhaupt, indem man es aus dem Bereich der Vernunft ausschloß, für vernunftwidrig erklärte und doch das Absolute, das eben nur das Übernatürliche sein kann, als vernunftgemäß für möglich hielt. Die wahre Ursache des Fehlers liegt also in der ungenauen, falschen Auffassung des Begriffs Vernunft, nämlich im Versäumen der Ermittlung resp. Anweisung seiner ihm rechtmäßig gebührenden Stelle innerhalb des gesamten Umfangs des menschlichen Bewußtseins, da wir ja doch alles Wissen, somit auch das Wissen von Gott, nur auf uns als Subjekt des Wissens beziehen können. Daraus folgt, daß die angebliche Unverträglichkeit zwischen Vernunft und Glauben, zwischen der Wissenschaft und der auf Offenbarung basierenden Religion dadurch bedingt wurde, daß man das Verhältnis des Begriffs Gott zum menschlichen Bewußtsein irriger Weise gleichsam auf den Kopf gestellt, indem man nämlich übersehen hatte, daß das Gottesbewußtsein notwendig realiter schon dasein müsse, damit das menschliche Bewußtsein den Standpunkt einnehmen könne, welchen es eben dadurch als der Vernunft teilhaftig wirklich einnimmt, daß wir nicht durch die Vernunft uns Gottes bewußt werden, sondern daß umgekehrt das Gottesbewußtsein uns erst zu vernünftigen Wesen erhoben hat und daß wir daher nach dem Grundsatz »a posteriori fiat denominatio« die menschliche Vernunft definieren müssen als das durch die Synthesis des menschlichen Subjekts mit dem Objekt Gott über die Schranken der durch sinnliche Wahrnehmung bedingten Natürlichkeit erhobene menschliche Bewußtsein, ohne welche Erhebung eben über sich selbst durch die Offenbarung es unter dem Banne der Herrschaft und Macht der sinnlich wahrnehmbaren Objekte als tierisches Bewußtsein verbleiben würde.

Indem nun Gott sich selbst durch die Uroffenbarung dem ersten Menschen als Objekt des Bewußtseins gab, wurde dasselbe durch diese Erhebung über sich selbst auch der Sprachfähigkeit teilhaftig, d. h. der Möglichkeit, seinen Inhalt begriffsmäßig gesondert und geordnet in entsprechenden bezeichnenden Lautbildern auszuprägen und dadurch zu offenbaren.

Thrandorffs bedeutendster Schüler war Otto Anhuth, der denselben Gegenstand in der Schrift »Das wahnsinnige Bewußtsein und die unbewußte Vorstellung« (Halle 1877) erörterte. Der Begriff des Wissens enthält auch nach Anhuth die doppelte Notwendigkeit des Subjekts und des Objekts: es muß etwas da sein, das weiß, und etwas, das gewußt wird. Das Wissende ist das Bewußtsein, das Gewußte das Objekt. Indem die Objekte durch die Sinnlichkeit auf das Subjekt einstürmen, setzt sich dasselbe im Gewirr der Gegenstände zunächst als identisch, d. h. stets als ein und dasselbe, so daß wir in unserem Bewußtsein in erster Linie den Gegensatz von Identität und Nichtidentität erhalten. Die unmittelbare Synthesis von Identität und Nichtidentität gibt aber noch kein menschliches Bewußtsein; es muß sich zunächst noch eine Analysis vollziehen. Diese kommt dadurch zustande, »daß die Objekte bei ihrer Einwirkung auf das Subjekt dieses gleichsam anzuziehen und zu einem Objektiven zu degradieren suchen«. Hierdurch wird das Subjekt nicht bloß zu einer Anerkennung der Objekte als existierender genötigt, sondern es wird auch gezwungen, sich selbst das Prädikat des Seins beizulegen, welches es den Objekten gegeben hat. Die siegreiche Behauptung des Subjekts gegenüber den Objekten kommt dadurch zustande, daß das Subjekt sich selbst als Objekt und dadurch sich der Objekte sowie seiner selbst bewußt wird. Der Prozeß des Bewußtseins und Wissens spricht sich in drei Momenten aus; wir müssen erstens von jedem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande aussagen, daß er von unserem Bewußtsein unabhängig, also außer uns ist, wir müssen uns weiter als ebenfalls zu den Objekten gehörend betrachten, zugleich uns aber wieder von ihnen unterscheiden. Dadurch, daß das Bewußtsein die Außenwelt von dem Ich absondert, verwandelt es sich in ein Selbstbewußtsein. Die sich dem Bewußtsein darbietenden Objekte müssen, um sinnlich erkannt zu werden, dem Bereich des Natürlichen angehören. Gleichwohl haben wir den Begriff »übernatürlich«. Woher stammt dieser? Nur daher, daß ihn uns ein anderes Bewußtsein, welches sich jenseits jener natürlichen Beschränkung befand, mitgeteilt und so auch unser Bewußtsein über die Schranke der Natürlichkeit gehoben hat.

Karl Steffensen wurde 1816 geboren, studierte in Kiel und Berlin Jurisprudenz und Philosophie und wurde 1854 Prof. der letzteren in Basel; er starb 1888. Steffensens Streben ging vor allem dahin, die großen Tatsachen einer weltumspannenden Geistesgeschichte aufzuhellen und sie zu allem Wissen und Leben in fruchtbare Beziehung zu setzen. St. hat keine größeren literarischen Arbeiten veröffentlicht, um so fruchtbarer aber erwies sich sein Schaffen in seinen Vorlesungen. Die großartige, sowohl gedankenmächtige als glänzende Art seiner Rede, die Unmittelbarkeit ihres geistigen Produzierens, ihre eindringende und belebende Kraft wird von allen, die ihm nahe standen, gerühmt. Die »Gesammelten Aufsätze« erschienen erst Basel 1890, mit einem Vorwort von Rud. Eucken, die Aufsätze »Zur Philosophie der Geschichte«, ebenfalls mit einem Vorwort von Eucken, Basel 1894. Steffensen ist der Überzeugung, daß in der Geschichte das durch und durch Individuelle, das in ihr in seinen höchsten Formen, in willenskräftigen Persönlichkeiten und Gesellschaften, zu oberst in der Menschheit selbst, in großen Taten und Leiden eines wahren Werdeprozesses offenbar wird, den unvergleichlichen Reiz hervorbringt, den das geschichtliche Wissen für den menschlichen Geist hat, sowie daß nicht die Bestätigung von der Geltung allgemeiner empirischer Naturgesetze, sondern vielmehr das so ganz unverkennbare Zusammenstoßen der höchsten irdischen Natur, des innern Menschen, mit idealen Gesetzen, oder besser mit idealen Mächten, welche die Unbedingtheit Gottes wiederspiegeln, es ist, was uns in dem dramatischen Gang des geschichtlichen Lebens die Seele erschüttert.

Wir erwähnen endlich an dieser Stelle noch zwei Forscher, deren einer, Maximilian Perty, geboren 1804, gestorben 1884, lange Professor in Bern, einem mystischen Spiritualismus huldigte, während der andere, Conrad Hermann, geb. 1818, gest. 1897 als Professor in Leipzig, die Ansicht vertrat, daß die Philosophie nur im Anschluß an die Geschichte der Philosophie und unter Anknüpfung an die großen historischen Traditionen der Vergangenheit ihren wahrhaften wissenschaftlichen Zielen in der Gegenwart mit Erfolg zuzustreben vermöge; cfr. dazu »Philosophie der Geschichte« (Leipzig 1870), »Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart« (ibid. 1878); Hermann schrieb auch einen »Grundriß der Ästhetik« (Leipzig 1857) und eine »Ästhetik in ihrer Geschichte und als wissenschaftliches System« (ibid. 1875). Pertys Schriften sind »Anthropologische Vorträge« (Leipzig 1863), »Über das Seelenleben der Tiere« (ibid 1865, 2. Aufl. 1876), »Die

Natur im Lichte philosophischer Anschauung« (ibid. 1869), »Blicke in das verborgene Leben der Menschengeister« (ibid. 1869), »Anthropologie als Wissenschaft von dem körperlichen und geistigen Wesen des Menschen (ibid. 1873 f.), »Der jetzige Spiritualismus« (ibid. 1877), »Die sichtbare und die unsichtbare Welt« (ibid. 1881) u. a.

c. Eine eigenartige und scharfsinnige Kombination von Realismus und Idealismus bildete Hermann Ulricis sogen. Idealrealismus; wir haben ihm deshalb einen besonderen Abschnitt zu geben für gut befunden.

Hermann Ulrici wurde 1806 zu Pförten in der Niederlausitz geboren, studierte anfangs Jurisprudenz in Halle und Berlin, gab später die juristische Laufbahn auf und widmete sich dem Studium der Geschichte, Poesie und Kunst, habilitierte sich 1833 in Berlin und wurde 1834 Professor der Philosophie in Halle. Er starb 1884. Unter seinen vielen Schriften ist die speziell wichtigste »Das Grundprinzip der Philosophie« (Leipzig 1845 f.). Die späteren Schriften Ulricis führen das hier aufgestellte vermittelnde Prinzip durch die einzelnen Disziplinen zu einer theistisch ethischen Weltanschauung durch. Die nennenswertesten derselben sind »Über Shakespeares dramatische Kunst« (1839, 3. Aufl. Leipzig 1868), »Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie« (Halle 1841), »System der Logik« (Leipz. 1852), »Kompendium der Logik« (ibid. 1860, 2. Aufl. 1871), »Glauben und Wissen« (Leipzig 1858), »Gott und die Natur« (ibid. 1861, 2. Aufl. 1866), «Gott und der Mensch« (Leipz. 1866, 2. Aufl. 1874), »Zur logischen Frage« (Halle 1870), »Naturrecht« (1872), »Der Philosoph Strauß« (Halle 1873), »Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Ästhetik« (Leipz. 1877), »Über den Spiritismus als wissenschaftliche Frage« (Halle 1879).

Ulricis Philosophie ist, wie schon gesagt, eine Vermittlung zwischen dem Idealismus und Realismus. Die neuere Philosophie seit Kant setzte das Wesen der Philosophie in eine besondere Tätigkeitsweise des Denkens, welche, von der gemeinsamen Form des Erkennens und Wissens verschieden, das philosophische Wissen begründen und erzeugen sollte. Kant bezeichnete sie Kritik, Herbart und Fichte Reflexion, Schelling intellektuelle Anschauung, Hegel den Begriff mit seiner Form, der dialektischen Methode. Diese verschiedenen Namen sind aber nur ein und dieselbe Sache, nämlich das Denken selbst in der ihm immanenten Notwendigkeit seiner Tätigkeit, wobei die letztere in dem Zusammenwirken des Denkens mit einem notwendigen, bestimmten, ihm selbst unver-

änderlichen Gedanken zur Erzeugung eines neuen notwendigen Gedankens besteht. Diese Tätigkeitsweise ist das Folgern, ihr Produkt die Folgerung, welche sowohl die Induktion wie die Deduktion in sich begreift. Aber auch die notwendigen Gedanken, mit denen zusammen das Denken seine Folgerungen erzeugt, setzen in ihrem letzten Grunde ein Zusammenwirken des menschlichen Denkens mit einem Anderen, von ihm und seiner Tätigkeit Unabhängigen, d. h. mit einem reellen Sein, voraus. Solches Zusammenwirken involviert zugleich ein Übergehen der Zusammenwirkenden aus ihrer Unterschiedenheit in Einheit. Insofern ist die Form des Wissens allerdings eine Vermittlung der Gegensätze, des Denkens und Seins, in Wahrheit aber die ursprüngliche immanente Relativität dieser Gegensätze, d. h. ein lebendiges Sichbeziehen derselben auf einander, ein selbsttätiges Zusammensein derselben in und mit einander. Die durchgängige allgemeine Relativität der Gegensätze, die auf die Relativität des Urgegensatzes von Einheit und Unterschied zurückgeht, drückt eben damit die Natur des Denkens selbst aus: das Denken vermag nur in relativen Unterschieden zu denken. Diese gesetzmäßige, notwendige Weise des Denkens macht die eigentümliche Gestalt der Philosophie aus, sofern sie als System den Gesamtinhalt des Wissens in geregeltem Fortschritte zu entwickeln hat. Hinsichtlich des Inhalts treffen Religion und Kunst, Wissenschaft und Philosophie und innerhalb der letzteren Realismus und Idealismus in der Erforschung der einen ewigen Wahrheit, in der Erkenntnis des reellen Seins Gottes und der Welt zusammen. Dieser Gegenstand wird durch die verschiedenen Formen, in denen er aufgefaßt und dargestellt wird — in der Religion in der Form des Symbols, in der Kunst in der Form des Ideals, in der Wissenschaft in der Form des Begriffs, in der Philosophie in der Form der Idee — nicht alteriert, sondern die mannigfachen Formen drücken nur die verschiedenen Seiten aus, von denen der Gegenstand selbst dem menschlichen Denken sich darbietet. Daher kommt es nur darauf an, von jeder dieser Formen die Einmischungen der subjektiven Denkwillkür abzuhalten resp. auszuscheiden, um in jeder die volle, dem Menschen überhaupt zugängliche Wahrheit zu haben, ein Ziel, das nur durch Verschmelzung von Idealismus und Realismus zu erreichen ist. — Diese Theorie des menschlichen Wissens ruht 1) auf der allem Denken wesentlichen und notwendigen unterscheidenden Tätigkeit, ohne welche es kein Denken wäre, 2) auf einer Auffassung der Grundgesetze des Denkens, welche diese ihm immanente Notwendigkeit, seine Gedanken von

einander wie von sich selbst zu unterscheiden, in abstrakten Formeln ausdrücken, 3) auf einer Ansicht vom Wesen der Kategorieen, wonach sie weder bloß subjektive Formen des menschlichen Denkens noch objektive Bestimmungen des Wesens und Begriffs des Absoluten, sondern die allgemeinen Unterscheidungsnormen sind, nach denen das absolute Denken sich selbst von seinen Gedanken, den mannigfachen Ideen der die Welt konstituierenden endlichen und zeitlichen Wesen und letztere wiederum von einander unterscheidet, welche demnach auch im menschlichen Denken als gesetzlich wirksame Normen seiner unterscheidenden Tätigkeit immanent sind und somit für dasselbe ebensowohl subjektive (ideelle) als objektive (reelle) Bedeutung haben, 4) auf der Tatsache eines notwendigen und eines willkürlichen Denkens als unterschiedener Tätigkeitsweisen des menschlichen Geistes, die nicht nur das Bewußtsein mit seinem Inhalt versehen, sondern auch das menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein erst möglich machen, und 5) auf dem Nachweis, daß solches Denken, nach Notwendigkeit und Willkür unterschieden, seine notwendigen Gedanken nur unter Mitwirkung eines andern außer ihm erzeugen kann. Auf dieser Basis versucht Ulrici eine Vermittlung von Realismus und Idealismus, indem er nachweist, wie beide Systeme sich gegenseitig fordern, einander ergänzen und in einander übergehen, während die bisherige Vermittlungsphilosophie entweder beide Seiten auseinanderfallen oder die eine von der andern absorbiert werden ließ. An der Spitze des realistischen Systems steht der Begriff Gottes, welcher das alles bedingende Agens ist, das nicht nur die Natur setzt und ihre Entwicklung bestimmt, sondern durch seine erziehende Wirksamkeit auch das menschliche Wesen, und zwar sowohl das Leben jedes einzelnen wie die Geschichte der ganzen Menschheit bedingt, weil Gott als das absolute Denken sich als das wahre, reelle Grundprinzip nicht nur alles Seins, sondern auch des menschlichen Wissens, weil des menschlichen Denkens und der ihm immanenten Denknotwendigkeit selbst, erweist. Dieser Begriff führt in das Gebiet des Idealismus hinüber, welcher von der Idee des absoluten Denkens aus die ganze Weltanschauung zu entwickeln sucht. Der Realismus geht auf der Spitze seiner Vollendung in den Idealismus über.

In der Psychologie faßt Ulrici die Seele nicht identisch mit den Atomen, sondern als ein für sich Bestehendes. Sie ist ihm eine unlösbare, zentralisierte Einigung von Kräften, deren Tätigkeit zwar durchweg an die Mitwirkung der Kräfte des Leibes, insbesondere des Nervensystems, gebunden ist und in engster Wechsel-

wirkung mit ihnen steht, deren mannigfache Funktionen aber nichts desto weniger von einem selbständigen, körperlich unabhängigen Zentrum ausgehen und auf dasselbe zurückwirken.

d. Anton Günther und seine Anhänger. Anton Günther wurde 1783 zu Lindenau in Böhmen geboren, studierte in Prag Philosophie und Rechtswissenschaft und in Raab Theologie, wurde 1820 zum katholischen Priester geweiht und war in Wien bis 1848 Zensor, wo er 1863 starb. Günthers Bestreben ging darauf aus, zu zeigen, daß die Offenbarungslehre die philosophische Kritik nicht zu fürchten brauche. Er trat besonders dem Pantheismus geistreich entgegen, verlor sich aber selbst dabei in schroffen Dualismus. Seine wichtigsten Schriften sind »Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums« (Wien 1828, 2. Aufl. 1848), »Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie« (ibid. 1832), »Thomas a scrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit« (ibid. 1835) und »Justes-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit« (ibid. 1838). Günthers »Gesammelte Schriften« erschienen 1881 ff. in Wien in neun Bänden. Seine Lehre wurde 1857 in Rom verurteilt, worauf er sich »religiose et laudabiliter« unterwarf. Er gab zusammen mit J. E. Veith 1849—54 als Organ seiner Partei die Zeitschrift »Lydia, philosophisches Jahrbuch« heraus, deren Mitarbeiter besonders die katholischen Geistlichen der Rheinlande, Württembergs und Österreichs waren.

Günther suchte durch einen kartesianisch-scholastischen Dualismus und Theismus den Pantheismus der Hegelschen und Schellingschen Philosophie zu überwinden, hat aber sowohl nach Inhalt als Form vieles von Hegel und Schelling übernommen. Nach ihm besteht das Hegelsche Entwicklungsprinzip in der »Natur« zu Recht, zu welcher auch die empfindende, vorstellende und Begriffe bildende Seele gehört. Über der Seele steht als selbständiges, nicht an den Leib gebundenes Wesen der Geist. Leib und Geist sind nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschiedene Substanzen. Die Einheit von Natur als absolut Bewußtlosem und Geist als absolut Bewußtem ist der Mensch. Das Bedingtsein des menschlichen Selbstbewußtseins führt zum Unbedingten hinüber. Die Momente des Selbstbewußtseins bilden das einzig wahre Fundament der Spekulation. In ihrer modifizierten Übertragung auf den Begriff des Absoluten konstituieren sie den dreieinigen Gott. Gott ist Grund seiner selbst und Verwirklichung aus sich, und in der Doppelheit des Grundes und des Begründeten ist er Selbstbewußtsein, indem er die Identität zwischen

jenen beiden unmittelbar erkennt. So ist er ein dreieiniger Gott. Gott hat als solcher die Welt geschaffen, weil er auch anderen Wesen außer sich hat offenbar werden wollen. Aber »wenn Gott schafft, so setzt er nicht sein eigen Wesen, eben weil dieses ein Unerschaffenes ist; sondern das Wesen, das durch und aus sich ist, was es ist, kann nur dadurch nach außen hin (ad extra) sich offenbaren in diesem Charakter (scil. der Absolutheit), daß es ein anderes, von ihm wesentlich verschiedenes Wesen setzt« (Vorschule zur spek. Theol.). »Die Kreation ist Setzung einer Substanz, die nicht Gottes Substanz ist« (a. a. O.). Die Offenbarung und Unterscheidung Gottes ad extra wird darin vollendet, daß sie der reale Reflex seiner Selbstoffenbarung ad intra ist, d. h. »wenn sich die drei Momente des göttlichen Selbstbewußtseins auch in seiner Kreatur wiederfinden«. Hieraus entwickelt sich die Lehre vom Wesen der Kreatur, welche als Gottes Ebenbildliches die Triplicität der Gottheit in sich trägt, »denn kann die Kreatur als solche das Wesen Gottes mit Gott nicht gemein haben, so hat sie doch die Form, den modus existendi, mit ihm gemein«. Gott aber, obwohl der Schöpfer der Kreatur, steht doch zu ihr im größten Unterschied und Gegensatz: Gott und die Kreatur verhalten sich zu einander wie lebendige Kontraposition. Mit diesem Hyperantipantheismus ist der schroffste Dualismus zwischen Natur und Geist gegeben.

Die Günthersche Spekulation hat neben vielen Feinden, zu deren hervorragendsten J. N. P. Oischinger (»Die Günthersche Philosophie« Schaffhausen 1852), F. J. Clemens (»Die Günthersche Philosophie und die katholische Kirche« Köln 1853) und Friedrich Michelis (»Kritik der Güntherschen Philosophie« Paderborn 1864) gehörten, auch viele Freunde gefunden. Wir nennen von ihnen Joh. Heinrich Pabst (1785—1838), einen phantastisch-mystischen Arzt, mit welchem Günther gemeinschaftlich die »Janusköpfe« herausgab, die gegen die gesamte Zeitphilosophie polemisierten (Pabst schrieb »Der Mensch und seine Geschichte« Wien 1830, und »Gibt es eine Philosophie des Christentums?« Köln 1832), den als originellen Kanzelredner bekannten J. E. Veith, ferner K. v. Hock, gest. 1869 (»Cholorodea« Wien 1832, »Cartesius und seine Gegner« ibid. 1835), J. Merten (»Hauptfragen der Metaphysik« Trier 1840), J. H. Löwe (1808—1892, Professor in Prag, »Lehrbuch der Logik« Wien 1881, »Die spekulative Idee der Freiheit« Prag 1890), J. Volkmuth (»Der dreieinige Pantheismus von Thales bis auf Hegel« 1837), A. Kreuzhage (»Über die Erkenntnis der Wahrheit« 1836), P. Knoodt,

1811—1889, Professor in Bonn (»Günther und Clemens« Wien 1853f. und »Anton Günther« 1881), W. Kaulich in Graz (»Über die Möglichkeit, die Grenze und das Ziel des Wissens« 2. Aufl. Graz 1870, »Logik« Prag 1869, »Psychologie« Graz 1870, »System der Metaphysik« Prag 1874, »System der Ethik« ibid. 1877), Franz Xaver Schmid, gest. 1884 als Prof. der Philosophie in Erlangen (»Christliche Relig.-Philosophie« Nördl. 1857, »Entwurf eines Systems der Philosophie auf pneumatolog. Grundlage« Wien 1863ff.), Ernst Melzer, geb. 1835 (»Historisch-krit. Beiträge zur Lehre von der Autonomie der Vernunft« 1879, 2. Aufl. 1882, »Die theistische Gottes- und Weltanschauung« 1888, »Der Beweis für das Dasein Gottes« 1895, »Die Unsterblichkeit auf Grundlage der Schöpfungslehre« 1896), Ehrlich in Prag, Zuckrigl in Tübingen, V. Knauer in Wien u. a. Auch der Kardinal-Fürstbischof Fürst zu Schwarzenberg, der sich Günthers wohlwollend in dessen vielen Nöten annahm, gehörte zu Günthers Freunden. Der allerbedeutendste Schüler Günthers aber ist Theodor Weber, lange Zeit Prof. der Philos. in Breslau, seit 1896 altkatholischer Bischof in Bonn. Sein Hauptwerk ist seine »Metaphysik« in 2 Bänden, Gotha 1888—91. Er geht hier von der Tatsache des eigenen Bewußtseins als der einzigen und von vornherein gewissen Wirklichkeit aus, sucht dann aus der Beschaffenheit und Genesis des Bewußtseins die Beschaffenheit und Genesis des Ich als des Subjekts und der Ursache von jenem zu ermitteln und zeigt weiter, daß der Mensch, substantiell ein dualistisches Wesen, durch das Ich zu einer Einheit, zu einem »Vereinwesen von Geist und Natur, Seele und Leib« wird und in dieser seiner Beschaffenheit die beiden Elemente seines Doppelwesens als substantielle Gegensätze, nämlich den »reinen antithetischen Geist« und die »reine antithetische Natur in der Welt der existierenden Wirklichkeit« zu seiner eigenen Voraussetzung hat. Diese beiden substantiellen Faktoren sind aber nicht schlechthin existierende, unendliche oder absolute, sondern von Gott als dem absoluten Realprinzip gesetzt. Der denkende Geist des Menschen muß Gott als dem Schöpfer der Welt objektive Realität zusprechen, so daß die Totalität des real oder substantiell Seienden in Gott und Welt und innerhalb der letzteren in Geist, Natur und Mensch abgeschlossen vor ihm liegt. Weber schrieb außer dem genannten Werke »Schillers metaphysische Anschauungen vom Menschen« (Sagan 1864), «Kants Dualismus von Geist und Natur und der des posit. Christentums« (Breslau 1866), »Geschichte der neueren deutschen Philosophie«

(Münster 1873), »Emil du Bois-Reymond« (Gotha 1885), »Stöckls Gesch. der neueren Philosophie« (ibid. 1886).

e. Die Krausesche Schule.

Karl Christian Friedrich Krause war einer der tiefsinnigsten, zugleich aber auch wegen seiner Terminologie einer der unverständlichsten Philosophen des vorigen Jahrhunderts. Er versprach sich von seiner Philosophie nicht nur eine völlige Neugestaltung der Wissenschaften, sondern auch eine Umwandlung und Vertiefung in Kunst, Religion und Recht. Eine genauere Darstellung Krauses gehört nicht hierher. Doch sei an einige seiner Hauptgedanken erinnert!

Ein wahres Wissen der Gegenstände geht von dem Wissen von unseren Leibeszuständen aus. Dieses Wissen entsteht, indem wir unsere Leibeszustände sämtlich einem einzigen Ich zueignen. Der Satz »ich bin« ist der Ausgangspunkt alles Erkennens. Die Selbstschauung des Ich ergibt in dem Ich ein Vereinswesen von Leib und Seele. Das Ich ist endlich und begrenzt. Die Endlichkeit des Ich führt auf zwei Ganze, einerseits auf die Natur, deren Teil der Leib, andrerseits auf die Vernunft, deren Teil der Geist ist. Ebenso weist die Begrenztheit des Ich auf ein Urwesen, das über ihm steht und Gott oder Wesen (ohne Artikel) schlechthin heißt. Die Philosophie ist Gottweisheit oder Wesenlehre. In der Idee Gottes vollzieht sich bei Krause die Umwandlung von Welt und Menschheit aus einer empirischen Gestalt zu einer idealen, so daß alles darauf ankommt, unser Leben als untergeordneten, dem Ganzen verbundenen Teil des einen Lebens Gottes zu bestimmen, d. h. Religion zu gewinnen. Die religiöse Frage ist im geschichtlichen Prozesse der eigentliche Kern. Das Leben des einzelnen Menschen, ganzer Völker und Zeitalter ist gar nicht zu fassen und zu verstehen, wenn man nicht die Ahnungen und Meinungen, ja selbst den Wahn kennt, welche die Menschen in Ansehung Gottes und göttlicher Dinge hegen. Die Offenbarung Gottes ist die Welt. Sie ist in »panentheistischer Weise« in Gott, doch so, daß Gott über sie hinausreicht. Die Welt ist nicht außer Gott, denn er ist alles, was er ist, sie ist aber ebensowenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Das vollkommenste Wesen der Welt ist der Mensch; er ist das »Gotte vollwesenähnliche vollendet endliche Vereinwesen«. Die Menschheit ist ein innerlich verbundenes Ganse. Was Krause an dieser Menschheit als Wesentliches setzt, ist nicht eine einzelne Betätigung oder irgend welche an sich noch so wertvolle Leistung, sondern er will sie als ein Lebensganzes würdigen, indem er allen Lebensinhalt auf eine

Einheit bezieht, welche den Reichtum des Einzellebens aufnimmt, verbindet und vertieft. Die höchste Bestimmung des Menschen ist die, sich zur Gottinnigkeit zu erheben, so daß die Religionsphilosophie den Schlußpunkt nicht nur der Anthropologie, sondern aller »Wesenlehren« (Vernunftwissenschaft, Naturphilosophie, Anthropologie) bildet. Neben den Wesenlehren stehen die formalen Disziplinen, welche, weil sie weitere Folgerungen aus dem ziehen, was an Gott ist, Wesenheitslehren genannt werden. Zu ihnen gehören die »Mathesis« oder »Ganzheitslehre« (Chronologie, Geometrie, Mechanik, Dynamik), die Logik oder die Lehre von der objektiven Gültigkeit der Denkgesetze und Denkformen, die Asthetik oder Schönheitslehre und die Ethik. Die von Krause aufgestellte ethische Formel lautet: »Wolle du selbst und tue das Gute als Gutes!« Das Übel, sowohl als Böses als auch als Unglück gefaßt, ist nichts Positives, sondern bloßer Schein. Die Gestalt, worin sich das vernünftige Gesamtleben der Menschheit vollzieht, ist das Recht. Die Rechtsidee enthält vor allem die Aufgabe, daß jeder an seinem Teile das Ganze der zeitlich freien Bedingungen des vernunftgemäßen Lebens herstelle und sie an seinem Teile von allen Vernunftwesen hergestellt erhalte. Es ist die Aufgabe des Staates, das dem göttlichen Rechte entstammende menschliche Recht zu erhalten und weiter auszubilden. Der Staat ist vor allem ein Rechtsstaat. Die Philosophie der Geschichte zeigt einen beständigen Wechsel von Einheit, Zwiespalt und Wiedervereinigung. Die erste Stufe der Geschichte ist ihre Kindheit, die zweite die Jugend, die dritte die Reife. Die darauf folgende rückwärts gehende Bewegung geht von der Reife durch die Jugend zur Kindheit, worauf die Entwicklung von neuem beginnt.

Diese in großen Zügen entworfene Gesamtanschauung Krauses, deren eingehendere Betrachtung in die vorhegelsche Philosophie gehört, führte ihn trotz großer methodischer Strenge und vieler Vorzüge durch seine schwärmerische Phantastik weit von der Wirklichkeit hinweg, so daß er in Deutschland nur wenige Anhänger gefunden hat.

Einer der hervorragendsten unter ihnen ist Karl von Leonhardi. Er wurde 1809 zu Frankfurt a. M. geboren, studierte in Göttingen Jurisprudenz, Naturwissenschaften und Philosophie, wurde hier 1829 relegiert, weil er seinen Lehrer Krause gegen die gehässigen Angriffe des Göttinger Professors Amadeus Wendt, des Herausgebers des Tennemannschen »Grundrisses der Geschichte der Philosophie« im Kolleg verteidigt hatte, ging darauf nach

München, publizierte später mehrere Schriften Krauses und wurde 1850 Professor der Philosophie in Prag. Er starb 1875. Leonhardi begründete 1870 (—1875) die Zeitschrift »Die neue Zeit«, welche der Sammelpunkt der Krauseschen Schule wurde, und lieferte seinerseits eine Menge von Abhandlungen und Artikeln für dieselbe, in denen er seine Richtung gegenüber den religiösen, philosophischen und politischen Zeitströmungen vertrat. Wir erwähnen von seinen Schriften »Der Philosophenkongreß als Versöhnungsrat« (1869), worin er sich über den Zweck sogenannter Philosophenkongresse aussprach, deren er zwei (1868 zu Prag und 1869 zu Frankfurt a. M.) zustande brachte und leitete, »Sätze aus der theoretischen und praktischen Philosophie«, die er für jene Kongresse aufstellte, »Erneute Vernunftkritik« (1869) und »Emporleitender Teil (1869). Die beiden letzten Schriften sind zwei mit Bemerkungen Krauses vermehrte Neuauflagen des ersten Teils der Krauseschen Hauptwerke »Grundwahrheiten der Wissenschaft« und »Vorlesungen über das System der Philosophie«. — Ein anderer Schüler Krauses ist Heinrich Ahrens, welcher als Rechtsphilosoph große Berühmtheit erlangt hat. Er wurde 1808 zu Kniestedt bei Salzgitter geboren, habilitierte sich mit der Abhandlung »De confoederatione germanica« 1830 in der juristischen Fakultät in Göttingen, hielt seit 1833 Vorlesungen über die Geschichte der deutschen Philosophie in Paris, wurde darauf Professor der Philosophie in Brüssel, sodann in Graz und schließlich in Leipzig, wo er von 1860 bis zu seinem im Jahre 1876 erfolgten Tode wirkte. Seine wichtigsten Schriften sind »Cours de philosophie« (Paris 1834, 5. Aufl. Brüssel 1849), »Cours de psychologie« (ibid. 1836—40), »Cours de droit naturel« (ibid. 1837), der über 20 Auflagen erlebte, »Philosophie des Rechts und des Staates« (6. Aufl. Wien 1870), »Juristische Encyklopädie (ibid. 1855—58) u. a. Die Ahrenssche Rechtsphilosophie durchweht ein demokratisch-humanitärer Zug, so daß sie in Frankreich, Belgien, Italien und Spanien großen Einfluß erlangte. Ahrens ist seinen liberal-demokratischen Prinzipien bis an sein Ende treu geblieben. Seinen Gedanken steht der Franzose Guillaume Tiberghien sehr nahe. Anhänger Krauses sind ferner Heinrich Simon Lindemann, ein rühriger Vorkämpfer des Deutschkatholizismus, welchen er durch Krauses Wesenlehre zu vertiefen suchte (geboren 1807 zu London, 1839 Privatdozent in München und seit 1847 o. Professor; gest. 1855; er schrieb »Übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krauses« (München 1839), »Die Lehre vom Menschen oder Anthropologie« (Zürich 1844 und Erlangen 1848),

»Denklehre oder Logik« (Soloth. 1848) u. a.), Theodor Schliephake, der in Brüssel und Heidelberg für Krauses Lehre wirkte, gest. 1871 (er schrieb »Die Grundlage des sittlichen Lebens« (Wiesbaden 1855), »Einleitung in das System der Philosophie« (ibid. 1856) u. a.), Karl D. A. Röder, welcher bis zu seinem 1879 erfolgten Tode in Heidelberg Rechtsphilosophie lehrte und Krauses Rechtsbundlehre mit dem geschichtlichen Rechtsmaterial wie mit den Forderungen des positiven Rechts zu verbinden suchte (cfr. »Die Grundzüge des natürlichen Rechts« Leipz. u. Heidelb. 1856, 2. Aufl. 1860ff.), Paul Hohlfeld, Gymnasiallehrer in Dresden, der den Nachlaß Krauses, dessen Besitzer er geworden war, kommentarisch herausgab (seine Schrift »Über Herbarts praktische Philosophie« kritisiert in scharfer Weise Herbarts Philosophie), Theodor Busch, der Krauses freimaurerische Ideen zu verbreiten suchte, A. Cles, welcher in seinem »Ideal der Menschheit« (1881) Krauses Lehren populär zu machen sich bemühte, Victor v. Strauß, der Krauses Theorie der Musik, H. Schröder, der seine mathematischen Schriften, und Leutbecher, der seine Ästhetik herausgab. Auch Professor A. Wünsche in Dresden hat an der Herausgabe des handschriftlichen Nachlasses Krauses großen Anteil. — Unter den ausländischen Krauseanern sind außer dem schon genannten Tiberghien die wichtigsten der belgische Geschichtsphilosoph Altmeyer, Verfasser eines »Cours de philosophie« (1840), der Rechtshistoriker Laurent in Gent, welcher im letzten Bande seiner 18 Bände starken »Histoire de droit des gens et des rélations internationales« (1850—70) eine Philosophie der Geschichte gibt, der Mathematiker Bugs in Brüssel (cfr. »Science de la quantité« 1880 und »Principes de la géometrie« 1881), der Spanier Julian Sanz del Rio, welcher als Professor zu Madrid wirkte und durch seine geistreichen Vorlesungen und Schriften, von denen wir besonders sein »Ideal de la humanidad« (1860) und sein »Sistema de la filosofia« (1864) hervorheben, eine ganze Schule von Krauseaner begründete, welche besonders den Jesuiten scharf entgegentraten und zu der Männer wie Salmeron, früherer Präsident der Cortes, und Giner de los Rinos gehören, der viele Schriften Krauses, Ahrens' und Röders übersetzte und auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie, Pädagogik und Ästhetik selbständig tätig war. Der Rechtsphilosoph Neokles Kasases wirkte als Krauses Anhänger an der Universität zu Athen. Auch der bekannte Pädagoge Fröbel ist mannigfach von Krause beeinflußt worden.

f. Die Schleiermachersche Schule.

Wie wir schon in der Einleitung dieses Kapitels aussprachen, gipfelte die Schleiermachersche Philosophie in der Religionsphilosophie, in welcher Schleiermacher durch die genaue Abgrenzung derselben von verwandten Gebieten besonders epochemachend gewesen war. Die Religion ist weder Wissen noch Wollen, sondern Sache des Gefühls. Nur im Gefühl offenbart sich Gott den Menschen, so daß das Bewußtsein der Abhängigkeit die Grundlage aller Religiosität ist.

Die wichtigsten Anhänger Schleiermachers sind neben vielen einflußreichen und um die theologische Wissenschaft hochverdienten Männern wie J. P. Romang, A. Schweizer, C. J. Nitzsch, A. G. C. Twesten, W. Beyschlag u. a. auf philosophischem Gebiet vor allem C. A. Brandis, H. Ritter, J. Braniß und B. Pünjer. Auch R. Rothe, G. Weißenborn, L. George, K. Schwarz, A. Helfferich, Franz Vorländer und F. Eberty stehen Schleiermacher nicht fern.

Christian August Brandis' Hauptverdienst liegt auf philosophisch-historischem Gebiet, wo er sich um die platonischen und aristotelischen Schriften mit großem Erfolg bemühte. Er folgt hier der von Schleiermacher aufgefundenen genetischen Reihenfolge der platonischen Dialoge, welche der Entwicklung der platonischen Philosophie im Geiste Platos entspricht. In der Erkenntnislehre, wie sie in Schleiermachers Dialektik und Ethik zu Tage gekommen und von einer Seite auch der Glaubenslehre zu Grunde lag, wußte er sich so eins mit Schleiermacher, daß er sie gegen Schaller in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1844, als wäre sie seine eigene, verteidigte. Br. wurde 1790 geboren, studierte in Kiel Theologie und Philosophie, wirkte einige Zeit als a.o. Professor in Berlin und später als o. Professor in Bonn; er starb 1867. Er schrieb »Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie« (3 Teile, Berlin 1835—1860ff.), »Scholia in Aristotelem« (ibid. 1836), »Scholia graeca in Aristotelis metaphysica« (ibid. 1837), »Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche« (Berlin 1862ff.), »Über die Wiederanfänge der theol. Literatur in Griechenland« (ibid. 1841); Schleiermachers »Lehre vom Staat« gab er Berlin 1845 aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlaß heraus.

Heinrich Ritter, Professor der Philos. in Göttingen, geb. 1791, gest. 1869, suchte die Philosophie vor allem mit der christlichen Religion in Einklang zu setzen. Wir haben nach ihm im gesamten wissenschaftlichen Denken zwei Elemente anzuerkennen,

von denen uns das eine das Material für unser Denken liefert, während das andere uns die Gesetze des Denkens gibt. Das erste Element ist die persönliche Erfahrung, durch die wir einen Einblick in die wirkliche und anschaulich uns vorliegende Welt gewinnen, das andere ist die Vernunft mit ihren schlechthin allgemeinen Denkgesetzen, die für jedes Subjekt wie Objekt der Wissenschaft ihre Gültigkeit behaupten. Als letzter Grund der Erscheinungen wird auf diesem Wege Gott gefunden. Das Werden der Welt liefert nämlich den Beweis, daß wir in der Erklärung der Erscheinungen nicht bei dem Gedanken des Allgemeinsten, das die erscheinenden Dinge mit einander verbindet, stehen bleiben dürfen, weil sonst der Zweck des Werdens sich als unerreichbar darstellen würde; die Vernunft fordert vielmehr einen höheren Erklärungsgrund für die Welt, weil diese im Werden ist und zu allem Werden ein Vermögen gehört, das sich der Werdende selbst nicht zu geben vermag. Da aber das Vermögen der Dinge für uns als ihre Materie erscheint, hat Gott auch diese und damit die Welt aus nichts geschaffen. Ritter schrieb »Vorlesungen zur Einleitung in die Logik« (Berl. 1823), »Abriß der philos. Logik« (ibid. 1824, 2. Aufl. 1829), »Die Halbkantianer und der Pantheismus« (ibid. 1827), »Geschichte der christlichen Philosophie« (ibid. 1841), »System der Logik und Metaphysik« (Gött. 1856), »Encyklopädie der philos. Wissenschaft« (3 Bde., Gött. 1862 ff.), »Über die Unsterblichkeit« (2. Aufl. Leipz. 1866), »Philos. Paradoxa« (Leipz. 1867), »Über das Böse und seine Folgen« (herausgeg. von Peipers, Gotha 1869, 2. Aufl. 1876) u. a.

Julius Braniß wurde 1792 geboren und wirkte als Prof. der Philosophie in Breslau; er starb 1873. Seine wichtigsten Schriften sind »Die Logik in ihrem Verhältnis zur Philosophie« (Berl. 1823), »Über Schleiermachers Glaubenslehre« (ibid. 1824), »Grundriß der Logik« (Breslau 1829), »System der Metaphysik« (ibid 1834), »Die wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart« (ibid. 1858), »Über die Würde der Philosophie« (Berl. 1854). Braniß' Metaphysik sucht drei Grundthesen zu beweisen: erstens, das absolute Tun, d. h. das Unmittelbare, schlechthin Voraussetzungslose des vernünftigen Denkens ist, es ist zweitens Grund der Welt und drittens Zweck derselben. Das absolute Tun ist das absolute Sein oder der absolute Geist, d. h. Gott. Die Philosophie hat die doppelte Aufgabe, den Weltbegriff durch die absolute Idee zu bestimmen und somit zur Weltidee zu erheben, sodann aber auch, die Realität der Weltidee in der Weltwirklichkeit zu erfassen. Bei der Lösung der ersten Aufgabe geht das Denken von der abso-

luten Idee als an sich seiender aus und entwickelt aus ihr in reiner Gedankenbestimmung das ideelle Wesen der Welt ohne alle Bezugnahme auf deren faktische Wirklichkeit. Das in dieser Denkbewegung sich gestaltende spekulative Wissen ist die Idealphilosophie oder Metaphysik. Die Lösung der zweiten Aufgabe, in welcher das Denken, von der faktisch wirklichen oder realen Welt ausgehend, das Sein der Idee in ihr als ihre immanente Wahrheit aufzeigt, bildet die Realphilosophie. Während aber die Metaphysik die Weltidee aus der absoluten Idee vollständig entwickelt und sich selbst somit zu Ende führt, vermag die Realphilosophie es nicht, in eben solcher Vollständigkeit die Realität der Idee in der Wirklichkeit aufzuzeigen, weil die Wirklichkeit keine vollendete, sondern immer noch in ihrem Verlaufe begriffen ist. Die Realphilosophie hat daher eine offene Seite, sie endet bei einer aktualen Gegenwart, welche über sich hinaus auf eine noch zu erfüllende Zukunft weist; sie schließt mit dem Postulate der Realisierung dieses Zukunftsbegriffes und gibt hierin dem vernünftigen Geist die Aufgabe, die der Idee noch nicht entsprechende Welt in freier, nach außen gehender Willenstätigkeit über diese Schranke hinaus ihrem absoluten Ziele entgegen zu führen.

Bernhard Pünjer wurde 1850 geboren, studierte Theologie und Philosophie, habilitierte sich 1875 in Jena und wurde hier 1880 a.o. Professor; er starb 1885. Das einfachste, nicht weiter erklärbare Phänomen unseres Geisteslebens ist nach P. das Bewußtsein. Dasselbe ist entweder zuständlich oder gegenständlich. Das erstere ist das Innewerden unserer Gefühle, das andere das auf den Empfindungen ruhende Vorstellen der Gegenstände. Das gegenständliche Bewußtsein ist aber damit noch nicht erschöpft, weil es nicht bloß den Gegenstand als Ursache der Empfindungen, sondern auch als Ursache der Gefühle erfassen muß. Wir haben daher ein objektives und subjektives Erkennen. Die Organe des ersteren bilden das Wahrnehmungsvermögen und der Verstand, das des letzteren ist die Phantasie.

Auf diesen erkenntnistheoretischen Grundanschauungen beruht Pünjers Religionsphilosophie, in welcher seine Hauptbedeutung liegt. Das Wesentliche und Gemeinsame aller Religionen ist nach Pünjer die Anbetung höherer Wesen, denen überall die Eigenschaften der Macht und der Liebe beigelegt werden. Die göttliche Macht steht über dem Menschen und der ganzen ihn umgebenden Welt, während sich die göttliche Liebe besonders in der Teilnahme an dem Ergehen des Menschen zeigt. Die positiven Religionen verlangen vom Menschen ein Handeln, welches zu den Göttern in

Beziehung steht; sie geben sittliche Vorschriften, durch die das Wohlgefallen der Gottheit zu erlangen ist, von der Zauberei und dem Tätowieren an bis zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit. In allen Religionen erhofft der Mensch Erhöhung und Förderung seines persönlichen Wohles, sei es durch Erlangung sinnlicher oder geistiger Güter. Die allen Religionen gemeinsamen Stimmungen sind Demut, Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen.

Der Ursprung der Religion beruht nicht auf äußerer Offenbarung und unmittelbarer Mitteilung fertiger Lehrsätze durch Gott oder ein höheres Wesen, sondern auf subjektiver Erfahrung des religiösen Lebens von seiten einzelner Subjekte, welche ihre Erfahrung den anderen mitteilen. Die Religion ist keine einfache Erscheinung des geistigen Lebens, sondern kommt nur durch das Ineinandergreifen des Fühlens, Wollens und Erkennens zustande. Den Ausgang bildet eine Erregung des Gefühls; sodann folgt ein bestimmtes gegenständliches Bewußtsein mit einem bestimmten Handeln, welches endlich einen dauernden tieferen Gemütszustand herbeiführt. Lust und Unlust werden als Wirkungen der Gottheit erfaßt und führen zu Gemütsstimmungen wie Freude und Dank oder Trauer und Furcht. Der Gegensatz und Wechsel dieser Gefühle treibt den denkenden Geist, zum religiösen Erkennen fortzuschreiten, um den Gegenstand der Religion näher zu verstehen. Das religiöse Erkennen ist subjektives Erkennen, weil es Erkennen eines Gegenstandes aufgrund des im Ich erregten Gefühles ist. Der Gegenstand des religiösen Erkennens, auf welchen die religiösen Gefühle zurückzuführen sind, ist Gott. »Gott bedeutet zunächst nichts anderes als das Woher des religiösen Gefühls«, er ist der »Erreger der religiösen Gefühle« (Grundriß). Als Urgrund der religiösen Gefühle ist Gott ein Gott der Liebe, als Erzeuger derjenigen Ereignisse, welche die Gefühle bewirken, ein Gott der Macht. Das Ziel des psychischen Religionsprozesses ist die religiöse Gesinnung, welche den »bleibenden Niederschlag« der einzelnen Erregungen bildet und den Menschen zur religiösen Persönlichkeit macht. Die Gewißheit der Religion beruht auf einem unmittelbaren Innewerden derselben von seiten des Frommen. Obgleich es keine Wissenschaft des Übersinnlichen gibt, ist doch eine «immanente» Metaphysik in ihrem Recht, sofern sie empirisch vorgeht und die innere Verknüpfung der Einzelwissenschaften und des gesamten Erkennens herbeizuführen trachtet. Sie kann das freilich nur erreichen, indem sie sich mit den letzten Prinzipien des Denkens und Seins befaßt. Die annehmbarste Form der Metaphysik ist der idealistische Monismus, da der materialistische

Monismus aus der Materie weder das körperliche Sein noch das geistige Leben abzuleiten vermag. Die Erfahrung weist uns bei der Frage nach dem Zusammenwirken aller einzelnen Dinge auf das Absolute oder auf den Geist. Die Attribute des göttlichen Geistes entsprechen denen des menschlichen Geistes: Gott ist über Zeit, Raum und Körperlichkeit erhaben.

Pünjer schrieb »Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation« (Braunschweig 1880 ff., 2 Bde., ins Englische übers. von W. Hastie), »Grundriß der Religionsphilosophie (ibid. 1886), »Die Religionslehre Kants« (Jena 1874), »Religionsphilosophie auf modern wissenschaftlicher Grundlage« (1886).

Zum Teil auf Hegelscher, zum Teil auf Schleiermacherscher Grundlage standen die vier Philosophen Rothe, Weißenborn; George und Schwarz.

Richard Rothe, geb. 1799 in Posen, 1824 preußischer Gesandtschaftsprediger in Rom, 1828 Professor am Predigerseminar in Wittenberg, 1849 in Bonn und 1854 in Heidelberg, gest. 1864, schrieb »Theolog. Ethik« (Wittenberg 1845 ff., 2. Aufl. 1867 ff.), »Die Anfänge der christl. Kirche und ihre Verfassung« (Wittenberg 1832), »Dogmatik« (herausgeg. v. Schenkel 1870), »Theologische Encyklopädie« (herausgeg. 1880) u. a. Das Prinzip der Rotheschen Spekulation ist das rein apriorische Konstruieren aus dem bloßen Begriff. Das erste ist in der Philosophie die Spekulation, die Untersuchung; ob das Resultat der Spekulation der Tatsächlichkeit entspricht oder nicht, ist das Spätere. Die philosophische Spekulation nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem reinen Ichbewußtsein, dem formalen Akt des Denkens, bei welchem von jedem Inhalt abstrahiert wird; die theologische Spekulation beginnt mit dem Gottesbewußtsein, welches dem Ichbewußtsein in gleicher unmittelbarer Gewißheit nebengeordnet und daher zum Ausgangspunkt einer eigenen, der philosophischen parallelen Spekulation zu machen ist. Ausgehend vom Begriff des Absoluten als der causa sui findet Rothe in ihm den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit. Gott ist zunächst bestimmungsloses, indifferentes Wesen. Aus diesem verborgenen Grund entsteht in zeitloser Entwicklung die Aktualität Gottes als Persönlichkeit und als Natur. Mit dem göttlichen Ich ist auch das Nicht-Ich, die Materie, gesetzt. Indem Gott in das Nicht-Ich sein persönliches Ich, d. h. seinen Geist, hineinsetzt, erhebt er sie zu seinem anderen Ich, zum kreatürlichen Geist. Das Vergeistigen des geistlosen Seins ist der fortgehende Schöpfungsprozeß, ist »die Menschwerdung Gottes innerhalb des materiellen Daseins« (Th. Ethik), zugleich aber auch, da die Materie

das Substrat aller Formbildungen ist, »der Prozeß der Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus« (a. a. O.), wobei zwar unter den einzelnen Kreaturen ein inniger Zusammenhang besteht, das Sein derselben aber stets durch die Schöpferkraft Gottes vermittelt wird. Alles Unfertige in der Welt, vor allem das Böse, hat seinen Grund in der nie ganz aufzuhebenden Materie, ohne welche Gott nicht zu schaffen anfangen, mit der er nicht zu schaffen vollenden kann. So ist der Gegenstand der Schöpfertätigkeit Gottes die Aufhebung der Materie nach ihrem Gegensatz zum Geist. Diese Vergeistigung des materiellen Seins bildet auch den Gegenstand der sittlichen Aufgaben des Menschen. Das formale Prinzip des menschlichen Handelns ist die Erhebung der menschlichen Persönlichkeit aus der natürlichen Gebundenheit zur vollen Freiheit in sich selbst, das materielle Prinzip ist die Aneignung der Natur an die Persönlichkeit durch sittliche Bearbeitung der Welt: der seiner selbst Herr gewordene kreatürliche Geist soll auch Herr werden der ganzen Welt. Weil aber das menschlich-sittliche Handeln an sich nur die Fortsetzung des Göttlichen ist, ist das Sittliche mit dem Religiösen identisch. Die sittliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und der Selbsttätigkeit vollzieht sich zugleich als Gottesbewußtsein und Gottestätigkeit.

Georg Weißenborn wurde 1816 geboren, studierte Philosophie und Theologie und wirkte als Professor der Philosophie in Marbung; er starb 1874. Seine wichtigsten Schriften sind die «Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik« (Leipz. 1847–49), »Logik und Metaphysik« (Halle 1850f.) und »Vorlesungen über Pantheismus und Theismus« (Marb. 1859), in denen er an die Stelle des Hegelschen Pantheismus einen Theismus zu setzen suchte, welcher besonders die Resultate der naturwissenschaftlichen Forschung in sich aufnehmen sollte. Seine »Logik und Metaphysik« beruht auf der Überzeugung, daß bei der Unmittelbarkeit der Hegelschen Logik nicht stehen geblieben werden kann, sondern daß sie einer weiteren Entwicklung bedürftig sei. Diese Entwicklungsbedürftigkeit ist zum Faktum durch den Kampf geworden, welcher teils von außen, nämlich sowohl vom unmittelbaren Leben als auch von anderen philosophischen Standpunkten aus gegen die Hegelsche Philosophie und besonders gegen ihre metaphysischen Ideen erhoben, teils innerhalb der Hegelschen Schule ausgebrochen ist. Die verschiedenen Richtungen in dieser haben ihren letzten Grund in einer verschiedenen Auffassung metaphischer Ideen. Weißenborn ist der Ansicht, daß die destruktive Partei in der Hegelschen Schule entschieden am richtigsten,

schärfsten und konsequentesten die Hegelschen Ideen aufgenommen habe, daß dagegen die konservative Partei im Besitze des umfassenderen und tieferen Wahrheitsgehaltes sei und damit die alleinige Berechtigung besitze. Der Grund, weshalb die konservative Partei die destruktive mit so wenig glücklichem Erfolg bekämpft hat, liegt darin, daß sie sich zu sehr an Hegels Worte angehängt und angeklammert und zu wenig kritisch gegen die entgegengesetzte Richtung herausgekehrt hat. Diese Richtung kann philosophisch nur dadurch überwunden werden, daß in die von ihr gegebene Entwicklung eingegangen und der immanente Widerspruch der aus dieser gewonnenen Resultate nachgewiesen wird. Weißenborn macht in seiner »Logik und Metaphysik« den Versuch, die metaphysischen Prinzipien der destruktiven Richtung an und aus ihnen selbst als einseitige und als bloße Momente der konkreter zu erfassenden Idee aufzuzeigen und zu einer umfassenderen und höheren Wahrheit vorzudringen. Der eigentliche Grund der Logik und Metaphysik ist die prinzipielle Vernunft, welche von Weißenborn nach zwei Seiten hin begrenzt wird, einerseits gegen die konkrete Wirklichkeit der Vernunft in Natur und Geist, für welche sie die begriffliche Voraussetzung bildet, und andrerseits gegen die Idee des Absoluten. Diese prinzipielle Vernunft wird bis zu dem Punkte hin betrachtet, wo sie über sich selbst hinaus in das Absolute als in den freien Grund hinweist, aus welchem sie ursprünglich durch freie Tat hervorgegangen ist und dem gegenüber sie nun nicht mehr die prinzipielle, sondern die gesetzte und hervorgebrachte Vernunft bedeuten kann. In der erreichten Idee des Absoluten ist das Ende der Wissenschaft erreicht. Das Absolute ist »das absolut aktuelle Selbstbewußtsein der vernünftigen Substanz oder die ihrer selbst nach der ganzen Fülle ihrer inneren Konkretion selbstbewußte vernünftige Substanz« (Logik und Metaphysik). Als dies Selbstbewußtsein kann das Absolute seiner Wirklichkeit nach dem menschlichen, sowohl persönlichen als Gattungs-Selbstbewußtsein gegenüher »und damit, da das menschliche Selbstbewußtsein den Höhe- und Blütepunkt der Welt bildet, wesentlich auch der Welt gegenüber nur ein Transzendentales und Jenseitiges sein« (a. a. O.). Trotz dieser Jenseitigkeit bezieht es sich gleichwohl erkennend und handelnd auf die Welt. Sein Erkennen ist aber nicht das Erkennen eines Vorgefundenen und Vorausgesetzten, sondern das Erkennen seiner von ihm freigesetzten Schöpfung, »so daß sein Erkennen zu seiner notwendigen Voraussetzung sein schöpferisches Handeln hat, ein Handeln, welches nicht eine den gegebenen Stoß bloß formierende,

sondern Stoff und Form zugleich schaffende Tätigkeit ist, und auch nicht ein endloses ist, sondern ein dergestalt zu Ende geführter Prozeß, daß die Totalität der Zwecke und Pläne des Absoluten in der Welt wirklich realisiert sind« (a. a. O.). Diese Realisierung hebt die Selbsttätigkeit der Welt, besonders des Menschen nicht auf, weil Gott die Totalität seiner Zwecke und Pläne in der Welt so ausgeführt hat, »daß nun diese Ausführung das der Welt immanente und von ihr zu aktualisierende Ansichsein, ihre von ihr zu verwirklichende prinzipielle Möglichkeit bildet« (a. a. O.). Die sich nach außen erkennend und handelnd betätigende Subjektivität ist Persönlichkeit. Absolut ist die Persönlichkeit Gottes dadurch, daß sie in demselben Momente, in welchem sie sich von der Welt unterscheidet, das negative Anderssein dieser letzteren erkennend und schöpferisch handelnd aufhebt, so daß sich Gott als Person nur gegen ein solches andere unterscheiden kann, das er einerseits selbst gesetzt hat, und in welchem er andrerseits die Anschauung seines eigenen, von ihm selbst geoffenbarten Wesens hat. Weißenborn erhebt sich zur Idee des Absoluten durch den Nachweis, daß das in den Prozessen des Erkennens und Handelns mit der Natur begriffene Ich, ungeachtet der Überwindung seiner Gegensätzlichkeit und seiner Schranke und ungeachtet seiner hierdurch gewonnenen Selbstverunendlichung, doch nur als ein Endliches begriffen werden kann. Aus dieser Endlichkeit des Ich folgt der Untergang und das Aufhören seines persönlichen Selbstbewußtseins nicht; das Ich wird sich vielmehr über seine Endlichkeit hinaus zum transzendentalen Urgrunde, zum Absoluten, erheben und in diesem die Lösung der Widersprüche suchen, in welche es selbst und das gesamte weltliche Dasein verwickelt ist. Die Fähigkeit zu dieser Erhebung hat das Ich in seiner formellen Unendlichkeit, in welcher der letzte und tiefste Grund für seine persönliche Unsterblichkeit liegt. Die formelle Unendlichkeit des Ich besteht in »seiner formellen schlechthinnigen Allgemeinheit, vermöge welcher es über alles Bestimmte und alle Gestalten der relativen Allgemeinheit hinauszugehen und durch diese Abstraktion den Gedanken des Absoluten zu erreichen vermag.« Das Faktum, daß das Ich den Gedanken des transzendentalen Absoluten denkt, ist der wahrste und schlagendste Beweis für seine persönliche Unsterblichkeit.

Leopold George wurde 1811 geboren und wirkte bis zu seinem 1874 erfolgten Tod als Professor der Philosophie in Greifswald. Seine Hauptschriften sind »Über Prinzip und Methode der Philosophie« (Berlin 1842), »System der Metaphysik« (ibid. 1844),

»Die fünf Sinne« (ibid. 1846), »Lehrbuch der Psychologie« (ibid. 1854) und »Die Logik als Wissenschaftslehre« (ibid. 1868). George stellt in seiner Philosophie den Begriff des absoluten Nichts an die Spitze, welcher der schlechthin aufgehobene Inhalt und somit absolute Gegensatz zu allem ist, was irgendwie Gegenstand des Denkens sein könnte. Wegen dieser Unmittelbarkeit ist er auch für das Denken das Schwerste und dem Begriffe Gottes ähnlich, der als absolute Vermittlung das System schließt. Dem Nichts steht das reine Sein gegenüber, dessen Inhalt noch unbekannt ist. Der Gegensatz von Sein und Nichts wird in seiner Vermittlung durch das Denken angeschaut als Werden. Dieses Werden als Vermittlung von Nichts und Sein ist selbst Indifferenz von Entstehen und Vergehen, und die Vermittlung beider ist der Begriff des Daseins. Haben wir so in dem Werden Nichts und Sein vermittelt und aus Entstehen und Vergehen das Dasein entwickelt, so bleiben nun noch die Gegensätze des Nichts und Entstehens und des Seins und Vergehens übrig, welche als solche der Vermittlung bedürfen. Die Zusammenfassung von Nichts und Entstehen ergibt den Begriff des Anfangs, und der Anfang erhält seinen Gegensatz an der Vermittlung von Sein und Vergehen, die in dem Begriff des Bestehens gegeben ist. Der letzte Begriff ist der Begriff der Ewigkeit, welcher die erste Bestimmung des Absoluten ist. Das Sein als die allgemeine Zusammenfassung der bisher entwickelten neun Begriffe wird sich ebenso weiter behandeln lassen wie der erste einfache Begriff selbst, d. h. ein anderes System wird ihm gegenübertreten, das ebenfalls aus neun Momenten besteht, dessen einzelne Begriffe den einzelnen Begriffen des ersten parallel und gegenüber stehen. Die so entgegengesetzten Systeme werden sich wieder vermitteln, und zwar so, daß auch die in ihnen gewonnenen Begriffe sich unter einander vermitteln; sie werden dann weiter ebenso auseinandergehen und sich wieder vermitteln, bis wir endlich ein neuntes System erhalten, das alle übrigen in sich enthält. So gelangen wir in fortschreitender Weise zu neun philosophischen Wissenschaften, welche wir aufführen können als Metaphysik, Naturphilosophie und Kosmologie (Geist, Natur, Welt), Ethik, Rechtsphilosophie und Politik (Moralität, Recht, Sittlichkeit) und Religionsphilosophie, Ästhetik und Encyklopädie der Philosophie (Religion, Kunst, Wissen).

Karl Schwarz wurde 1812 in Wiek auf Rügen geboren, habilitierte sich 1842 in Halle a. S., wurde 1845 suspendiert, 1848 aber als a.o. Professor zurückgerufen und ging endlich 1856 als Hofprediger und Generalsuperintendent nach Gotha, wo er ein

Hauptagitator des Protestantenvereins wurde. Er starb 1885. Wir nennen von seinen Schriften »Das Wesen der Religion« (Leipzig 1847), »Zur Geschichte der neuesten Theologie« (ibid. 1856, 3. Aufl. 1874) und »Grundriß der christlichen Lehre« (5. Aufl. 1876). Schwarz betont mit Schleiermacher die mystische Unmittelbarkeit und zentrale Innerlichkeit der religiösen Funktion, will aber die Unmittelbarkeit nicht als abstrakte Indifferenz fassen, sondern als lebendige Einheit, welche schon die Gegensätze der übrigen Funktionen in sich trägt und dieselben in sich zur höheren Einheit zur reichen mit sittlichem Lebenswandel erfüllten Innerlichkeit aufhebt. Die unmittelbare Religiosität bewegt sich nach zwei Seiten hin, einmal durch das Dogma und zweitens durch den Kultus. Diese dogmatische Reflexion samt der darauf ruhenden religiösen Praxis sind die Übergangsstufen zum reinen Wissen der Wissenschaft und zum reinen Erfüllen des konkreten Sittlichen. Sie dürfen nie Selbstzweck werden, damit das religiös-sittliche Leben nicht erstarrt und die wahre Religion, d. h. die lebendige Innerlichkeit nicht verkommt. Schwarz stellt in seiner wissenschaftlich bedeutendsten Schrift »Das Wesen der Religion« diesen Kampf der zum Positivismus erstarrten Religion mit dem lebendigen Geist der religiösen Mystik besonders in rhetorischer Hinsicht glänzend dar.

Wie die vier letztgenannten nur unter gewissem Vorbehalt als Anhänger Schleiermachers bezeichnet werden konnten, so ist es auch mit Franz Vorländer, Adolf Helfferich und Felix Eberty. Sie hatten manche Anregung von Schleiermacher empfangen, vermißten aber ein tieferes Eingehen auf die letzten Gründe der geistigen Entwicklung und suchten hier eine festere philosophische Position zu gewinnen. Besonders hat sich Franz Vorländer (1806—1867, Prof. in Marburg) über Schleiermacher hinaus ziemlich selbständig weiterentwickelt. Er schrieb »Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele« (Berlin 1841), »Wissenschaft der Erkenntnis« (ibid. 1847), »Schleiermachers Sittenlehre« (ibid. 1851), »Geschichte der philos. Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen« (Marburg 1855), »Evangelien der Wahrheit und Freiheit« (anonym, Leipzig 1865, 2. Aufl. 1871) u. a. Von Adolf Helfferichs Schriften seien »Die Metaphysik als Grundwissenschaft« (Hamb. 1846) und »Der Organismus der Wissenschaft« (Leipzig 1856) besonders hervorgehoben. Felix Eberty schrieb »Versuche auf dem Gebiete des Naturrechts« (Leipzig 1852) und »Über Gut und Böse« (Berlin 1855).

Die wichtigsten der von Schleiermacher beeinflußten Theologen sind J. P. Romang, s. Z. Lehrer der Philosophie und Pfarrer in der Schweiz (»Über die sittlichen Dinge unter der Voraussetzung des Determinismus« Bern 1835, »Über Willensfreiheit und Determinismus« ibid. 1835, »System der natürl. Theologie« Zürich 1841, »Der neueste Pantheismus« Bonn 1848, »Über wichtige Fragen der Religion« Heidelb. 1870), Alexander Schweizer, geb. 1808 in Murten, seit 1834 Professor der Theologie in Zürich, gest. 1888 (»Glaubenslehre der reformierten Kirche« 1844ff., »Geschichte der protestantischen Centraldogmen innerhalb der reformierten Kirche« 1845f., »Kritische Untersuchung des Evangeliums Johannis« 1841 u. s. w., besonders »Christliche Glaubenslehre« 2. Aufl. 1877; die Religion ist ihm das Abhängigkeitsgefühl schlechthin; sie entwickelt sich aus dem Geahnten ins Gewußte und Gewollte; der elementare Glaube der Naturreligion ist im Christentum mitenthalten, und die durch die sittliche Welt gesteigerte Religion wird in ihm vollendet, weil es wirkliche Erlösungsreligion ist und die Gesetzesreligion als negative, vorbereitende Voraussetzung hat), Karl Immanuel Nitzsch, geb. 1787, seit 1817 Prof. am Predigerseminar in Wittenberg, 1822 o. Prof. der Theologie in Bonn und 1847 in Berlin; gestorben 1868 (»System der christlichen Lehre« 6. Aufl. 1851, »Theologische Studien« 1816, »Akademische Vorträge über christliche Glaubenslehre für Studierende aller Fakultäten« 1858, »Praktische Theologie« 1847—67, »Gesammelte Abhandlungen« 1870 u. s. w.; Nitzschs System der christlichen Glaubenslehre ist eine spekulative Verknüpfung der christlich-biblischen Dogmatik und Ethik, in welcher er das Prinzip des in der heiligen Schrift beurkundeten Wortes Gottes an die Stelle des Schleiermacherschen christlichen Bewußtseins setzt), A. G. Christian Twesten, geb. 1789 in Glückstadt, 1814 a.o., 1819 o. Professor der Theologie in Kiel, 1835 Schleiermachers Nachfolger in Berlin, gest. 1876 (Hauptwerk die »Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche« 4. Aufl. 1831; Twesten ist von Schleiermacher aus immer mehr und mehr zur lutherischen Orthodoxie übergegangen; er sucht die Kirchenlehre aus dem Innern des religiösen Bewußtseins zu reproduzieren und dadurch zu rechtfertigen), Willibald Beyschlag, geb. 1823 in Frankfurt a. M., 1857 Hofprediger in Karlsruhe, seit 1860 Professor der Theologie in Halle a. S., gest. 1902 (»Christologie des Neuen Testaments« 1866, »Paulinische Theodizee« 1868, »Leben Jesu« 4. Aufl. 1898, »Neutestamentliche Theologie« 2. Aufl. 1896 u. a.; Beyschlag steht auf dem Boden der evangelischen Kirche, sieht

aber in Christus nicht Gott selbst, sondern den idealen Urmenschen, welcher durch sein sündloses Leben den Fluch der Sünde brach und den Menschen die Möglichkeit brachte, durch einen Wandel in seiner Gemeinschaft von der Macht der Sünde frei zu werden), Christian Benjamin Klaiber, geb. 1795, 1823 o. Professor der Theologie in Tübingen, gestorben 1836 als Pfarrer in Stetten bei Cannstatt (»Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung« 1823), Joh. Adam Möhler, geb. 1796 zu Igersheim bei Mergentheim, 1823 Privatdozent für katholische Theologie in Tübingen, 1826 a.o. und 1828 o. Professor daselbst, 1835 in München, gest. 1838 (»Die Einheit der Kirche« 2. Aufl. 1845 und »Symbolik« 9. Aufl. 1884. Möhler hat sich in der Lehre vom heiligen Geist, von der Kirche, der Tradition, den Sakramenten u. s. w. eng an Schleiermacher angelehnt) u. a.

g. Die Baadersche Schule.

Die Baadersche Philosophie hat vom ersten Augenblick ihres Bekanntwerdens an zahlreiche Anhänger gefunden, weil die in ihr enthaltenen Ideen in das Wesen der Welt, des Menschen und seiner Bestimmung aufs tiefste einzudringen suchten. Baaders Schüler haben seine Gedanken rührig weiter getragen und sich bemüht, ihn als den Philosophen der Gegenwart und Zukunft zu erweisen.

Der eifrigste derselben war Franz Hoffmann. Er wurde 1804 geboren und wirkte als Professor der Philosophie in Würzburg; er starb 1881. Hoffmann war einer der Begründer des Altkatholizismus und schleuderte unter Zusammenstellung der antipapistischen Schriften Baaders den wirksam zündenden »Blitzstrahl wider Rom« (2. Aufl. 1871, Würzb.). Er schrieb »Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes« (Amberg 1835), »Zur katholischen Theologie und Philosophie« (ibid. 1836), »Vorhalle zur spekulativen Theologie Fr. v. Baaders« (Aschaffenburg 1836), »Grundzüge der Sozietätsphilosophie von Fr. Baader« (Würzb. 1837), »Acht Abhandlungen über Baaders Leben« (ibid. 1837), »Franz Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft« (Leipz. 1856), »Philos. Schriften« (8 Bde., Erl. 1868ff.) u. a. Auch über die platonische Dialektik, Anaxagoras, Schiller, Fichte, den Wert der Logik, Kirche und Staat, »Theismus und Pantheismus« (Würzburg 1861) hat Hoffmann Werke veröffentlicht. Die letzte Schrift ist eine der besten, die zu gunsten des Theismus gegen den Deismus und Pantheismus geschrieben sind.

Hoffmann sieht in Baader den Begründer der Philosophie der

Zukunft schon wegen der hohen Bedeutung, welche nach ihm die Baadersche Grundidee vom absoluten Geist hat. Hätte Fichte den absoluten Geist im Sinne Baaders verstanden, so würde sein System nach Hoffmann sich viel tiefer ausgestaltet und die Geschichte der deutschen Philosophie seit ihm einen unvergleichlich erfreulicheren Verlauf genommen haben. Da die theoretische und praktische Philosophie von denselben Prinzipien ausgehen müssen, ist Baader der eigentliche Begründer beider geworden, auch der letzteren, d. h. der Philosophie der Moral, des Rechts und des Staates. Die Opposition gegen eine theologische Begründung der praktischen Philosophie ist nur insoweit berechtigt, als sie sich dagegen erklärt, die Offenbarungslehren ohne weiteres an die Stelle philosophischer Prinzipien zu setzen; sie ist aber völlig unberechtigt gegen den philosophischen Gedanken, daß Gott als Schöpfer und Begründer des Weltalls seiner Wesenheit nach gleichwie der Begründer, Ordner und Erhalter der Naturgesetze auch der Begründer, Ordner und Erhalter der Gesetze des Geistes, der theoretischen wie der praktischen, ist und sein muß. Die Bestreitung der theologischen Begründung der praktischen Philosophie, besonders von solchen, die im übrigen doch am Theismus festhalten wollen, ist um so seltsamer und verkehrter, je mehr gezeigt werden kann, daß ohne die Anerkennung Gottes als des absoluten Geistes gar keine Begründung der Persönlichkeit und Freiheit des menschlichen Geistes möglich ist, ohne welche doch die gesamte praktische Philosophie in der Luft schwebt. Die deutsche Philosophie ist nur zu ihrem Schaden von der theistischen Grundlage abgewichen, welche bereits Leibniz in seiner Weise ihr als Fortbildner der seit Meister Eckart in der Entwicklung begriffenen deutschen Philosophie gegeben hatte, und die auch von Wolff und Kant nicht verleugnet worden war.

Neben Hoffmann sind als hervorragendere Schüler Baaders zu nennen J. B. Lutterbeck, J. Hamberger und August v. Schaden.

Lutterbeck, der von 1812—1882 lebte und zuerst als Professor der kath. Theologie, dann der Philosophie in Gießen wirkte, weist schon in seiner Schrift »Über die Notwendigkeit einer Wiedergeburt der Philologie« (1847) auf Baader als den Hauptrepräsentanten einer christlichen Philosophie hin. Besonders aber dient sein Buch »Über den philosophischen Standpunkt Baaders« (Mainz 1854) der Verbreitung und Empfehlung der Baaderschen Lehren. Sonst sind noch nennenswert: »Aus Baaders Naturphilosophie« (1863 ff.) und »Baaders Lehre vom Weltgebäude« (1866).

J. Hamberger, Professor in München, gab außer den »Kar-

dinalpunkten der Fr. Baaderschen Philosophie« (Stuttg. 1855) und den »Fundamentalbegriffen von Fr. Baaders Ethik, Politik und Religionsphilosophie« (ibid. 1858) eine »Physica sacra« (ibid. 1869) heraus, welche neben vielen Baaderschen Gedanken eine selbständige lehrreiche Erörterung über die ewige und himmlische Leiblichkeit enthält. Nicht minder nennens- und lesenswert sind die Schriften: »Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte« (Stuttg. 1839) und »Christentum und moderne Kultur« (Erlangen 1863 ff.). Es handelt sich in ihnen um eine Versöhnung des Bibelglaubens mit dem Weltbewußtsein und um die ebenhieran sich knüpfende Steigerung der Bestrebungen, wie im Gebiete des geistigen so auch des geistlichen Lebens, welche nur in der Vereinigung mit einander ihrer Vollendung in wirksamer Weise entgegengeführt werden können. Von entscheidender Wichtigkeit ist Hamberger hierbei der Gedanke der Verklärung und Vergeistigung der Natur, ohne welchen sich nach ihm die Bibellehre in ihrer eigentlichen Fülle nicht festhalten läßt. Dieser Gedanke schlingt sich besonders durch sämtliche in der Schrift »Christentum und moderne Kultur« enthaltenen Aufsätze hindurch. Die wesentliche Ausgleichung des feindlichen Gegensatzes von Bibelglauben und Weltbewußtsein, und zwar in der Weise, daß den Lehren der Offenbarung ihre volle Integrität gewahrt bleibt, ist nur dadurch zu erreichen, daß man über das bloße phänomenologische Wissen, welches teils den bloßen Empirismus, Sensualismus, Materialismus, teils die bloße Popularphilosophie zur Folge hat, ebenso aber auch über das logisch-subjektive Wissen, welches, indem es sich fixiert, in den Skeptizismus, Kritizismus, Dialektizismus ausartet, zur idealen Erkenntnis aufstrebt. Diese Erhebung des logischen zum idealen Ich ist wesentlich ein praktischer Akt und kann nur durch Reinigung, Läuterung und Verklärung sämtlicher Seelenvermögen vollzogen werden. Hamberger schrieb außerdem eine treffliche Abhandlung über Jakob Böhme (1844), ein Lehr- und Lesebuch »Die biblische Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte« (3. Aufl. 1877), »Erinnerungen aus meinem Leben« (1883) und »Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und Theosophie« (1857).

August v. Schaden, 1814—1854, Prof. in Erlangen, bezeichnete Baader als den philosophus christianus. Sch. stellte in der Religionsphilosophie einen neuen Beweis für das Dasein Gottes auf, den er als »physikalisch-metaphysischen« bezeichnete. Er geht hier von der unmittelbaren Realität des Seins oder der Ausdehnung aus und zeigt, daß Gott sei, weil der absolute Geist das

notwendige Resultat ist, bei welchem das reine Sein kraft eines mit seiner Natur gesetzten Prozesses ankommen muß, wenn es selbst ein wirklich Seiendes ist, was es in der Tat ist. Schriften Sch.s sind »System der positiven Logik« (Erl. 1841), »Vorlesungen über akademisches Leben und Studium« (Marb. 1845), »Über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunkts« (Erl. 1848), »Über die Hauptfragen der Psychologie« (ibid. 1849) u. a.

Neben den vier genannten Schülern Baaders erinnern viele andere Philosophen nicht selten an ihn, zu denen vor allen Fr. Fabri, der bekannte Bestreiter des Materialismus, Ernst v. Lasaulx (1805—61), Christoph Schlüter und Freiherr v. Osten-Sacken gehörten. Sie veranstalteten auf Anregung Lutterbecks (»neben den Werken Kants, Jacobis, Fichtes, Hegels u. s. w. verdienen wohl gewiß auch die Werke Baaders einen Platz, da man ohne sie von der deutschen Philosophie jener so bedeutenden Periode unserer Literatur eine richtige Vorstellung unmöglich gewinnen kann«; cfr. »Über die Notwendigkeit einer Wiedergeburt der Philologie«) Leipzig 1851—1860 unter Beifügung von Einleitungen und Erläuterungen eine Gesamtausgabe der Baaderschen Werke in 16 Bänden.

---

3. Kapitel.

Die Schulen Herbarts und Benekes.

Herbart hatte in seiner Philosophie alles Erfahrungssein auf das metaphysische Sein und die gegenseitigen Beziehungen der Realen zurückgeführt, als welche er eine unbestimmbare Vielheit unräumlicher und zeitloser, schlechthin unbeschränkter und unveränderlicher, qualitativ verschiedener, uns aber nach ihrem Ansichsein unbekannter Wesen annahm. Auch die Seele war ihm solches Reale, das mit anderen Realen, deren Gesamtheit den Leib bildet, in Beziehung steht. Unter seinem Einfluß stehend hatte auch Eduard Beneke die Psychologie als philosophische Grundwissenschaft behandelt. Er war zwar im weiteren Ausbau derselben

seine eigenen Wege gegangen, indem er sie nicht auf die Erfahrung, Mathematik und Physik, sondern auf die innere Erfahrung oder das Selbstbewußtsein basierte, war aber Herbart doch nahe geblieben, sofern er mit ihm die alten Seelenvermögen zurückwies, wobei er freilich die komplizierten Bewußtseinserscheinungen auf vier Urprozesse der nicht als Einheit zu denkenden, sondern aus gewissen Grundsystemen bestehenden immateriellen Seele reduzierte, die er als Prozesse der Reizaneignung, der gegenseitigen Anziehung des Gleichartigen, der Ausgleichung beweglicher Elemente und der Anziehung gleicher Gebilde näher beschrieb. Wir glauben daher nicht fehlzugehen, wenn wir Herbarts und Benekes Schüler zusammen behandeln.

a. Die Herbartsche Schule.

Die Initiative zur Bildung der Herbartschen Schule gab der Mathematiker und Psychologe M. W. Drobisch. Kaum gegründet, nahm dieselbe mit jedem Jahre an Zahl zu. Als Herbart 1841 in Göttingen starb, zählte sie bereits eine sehr große Menge hervorragender Philosophen zu ihren Mitgliedern, welche Herbarts Realismus in Wort und Schrift zu verbreiten strebten. Was methodische Strenge, sittlichen Ernst und wissenschaftliche Nüchternheit anlangt, hat die Herbartsche Schule alle anderen philosophischen Richtungen des vorigen Jahrhunderts übertroffen. Damit hängt auch zusammen, daß ihre Vertreter unausgesetzt mit den exakten Wissenschaften in Fühlung standen und von diesen am meisten unter allen philosophischen Schulen geachtet und gewürdigt wurden. Die innere Fortbewegung der Schule ist freilich, abgesehen von den Gebieten der Psychologie und Pädagogik, nur eine geringe gewesen. Es lag das an den Grundprinzipien des Herbartschen Systems, so daß bei Herbarts hundertjähriger Geburtstagsfeier Drobisch selbst bekennen mußte, daß eine wahre Fortbildung der von Herbart aufgestellten Prinzipien in seiner Schule kaum möglich sein würde. Das Organ der Herbartschen Schule war die von Allihn und Ziller 1860 gegründete »Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuen philosophischen Realismus«. Sie ging zwar 1875 ein, trat aber 1883 durch Allihns und Flügels Bemühungen wieder ins Leben und ist nach Allihns Tode von Flügel allein redigiert worden. Der letzte Band erschien 1896. Diese Zeitschrift wollte 1) den natürlichen und künstlichen Zusammenhang der einflußreichsten Irrtümer älterer und neuerer Philosophen darlegen und dabei mit dem modernen Idealismus von Kant bis Hegel beginnen; sie wollte 2) zeigen, inwiefern die Irrtümer dieses Idealismus zum exakten Realismus in der theore-

tischen und zum reinen Idealismus in der praktischen Philosophie führen mußten. Eine besondere Aufgabe war hierbei die, ausführlich darzulegen, in welcher Weise die von Kant nur erst begonnene, von seinen Nachfolgern teils vereitelte, teils zur völligen Revolutionierung des wissenschaftlichen Denkens hinübergeführte Reform der Philosophie von Herbart zustande gebracht ward, und welche Ergebnisse für die einzelnen philosophischen Disziplinen der Metaphysik, Psychologie, Moral, Ästhetik, Pädagogik, Politik, Religionslehre und endlich der Logik und allgemeinen Methodologie dadurch gewonnen sind; sie wollte 3) einzelne philosophische Fragen von hervorragender Bedeutung behandeln und kritische Besprechungen geben. In der Tat sind die meisten der in dieser Zeitschrift erschienenen Arbeiten in einem Geiste, dem Geiste der Philosophie Herbarts gehalten, wenn auch die Behauptung, welche die Zeitschrift bei ihrem Aufhören aussprach, daß es nicht nötig sei, sich Herbart gegenüber in korrigierender Weise zu verhalten und eigene abweichende Ansichten geltend zu machen, etwas gewagt ist.

Seit 1894 erscheint die Zeitschrift für »Philosophie u. Pädagogik«, herausgeg. von O. Flügel u. W. Rein, welche vor allem in dem Ausbau der schon bei Herbart erkennbaren Verbindung von Philosophie und Pädagogik ihre Aufgabe erblickt. Lazarus und Steinthal begründeten 1859 die »Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft«, die sich bis 1890 hielt. Ihr lag der Gedanke Herbarts zu grunde, daß die Psychologie immer einseitig bleibt, so lange sie den Menschen als alleinstehend betrachtet. Seit 1890 erscheint die Zeitschrift als »Zeitschrift des Vereins für Volkskunde« unter der Redaktion von Weinhold.

Wir werden die Hauptvertreter der Herbartschen Schule im Folgenden nach den einzelnen philosophischen Disziplinen behandeln, weil dadurch am besten ersichtlich ist, wie Herbarts alle Gebiete umfassende Philosophie ihre Ausprägung resp. Weiterbildung bei seinen Schülern gefunden hat.

α) Metaphysiker der Herbartschen Schule.

Friedrich Heinrich Theodor Allihn wurde 1811 geboren, studierte Theologie und Philosophie, habilitierte sich in Halle a. S. für letztere und wurde später Pfarrer in Merzien bei Köthen, wo er 1885 starb. Seine Hauptschriften sind »Über die Bedeutung des Studiums des griechischen Altertums für philosophische Bildung in gegenwärtiger Zeit« (Halle 1849), »Antibarbarus logicus« (Halle 1850): I. Heft: »Einleitung in die allgemeine formale Logik« (2. Aufl. Halle 1853, neu bearbeitet unter dem Titel »Abriß der

Logik und der Lehre von den Trugschlüssen« von O. Flügel, Langensalza 1894), »Der verderbliche Einfluß der Hegelschen Philosophie« (Leipz. 1852), »Die Umkehr der Wissenschaft in Preußen« (Berlin 1855), »Die Grundlehren der allgemeinen Ethik« (Leipz. 1861, neu bearbeitet und erweitert von O. Flügel, Langensalza 1898), u. a. Allihn teilt die Philosophie in Logik, Metaphysik und Ethik. Die Logik ist reine Formalwissenschaft und handelt bloß von den allgemeinen Begriffsverhältnissen. Die Metaphysik oder theoretische Philosophie als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung hat es mit denjenigen Gedanken oder Begriffen zu tun, welche sich auf die Gründe der Erscheinungen sowohl des äußeren als inneren Geschehens beziehen. Die allgemeine praktische Philosophie oder die Wissenschaft vom Schönen und Guten zieht diejenigen Begriffe in ihr besonderes Gebiet, welche nicht ein Sein und Geschehen, sondern eine Wertschätzung, ein Vorziehen und Verwerfen ausdrücken, das auf gewissen Urteilen absoluten Beifalls oder Mißfallens beruht. Die Probleme der Metaphysik sind der Begriff des einzelnen Dings als einer Einheit von vielen und verschiedenen Merkmalen, der Begriff der Veränderung, worin die Merkmale der Setzung und Aufhebung von Etwas so in einander greifen, daß man das eine in Veränderung begriffene Ding zu zwei Dingen machen würde, wenn man jene beiden Merkmale auseinander halten wollte, der Begriff des Ich als prätendierter Einheit des Subjekts und Objekts in Einem und der Begriff der Materie mit den entgegengesetzten Ansprüchen einer unendlichen und wiederum nicht unendlichen Teilbarkeit. Diese Probleme lösen sich nach Allihn auf befriedigende Weise nur durch einen exakten philosophischen Realismus, wie er von Herbart begründet ist.

Friedrich Exner wurde 1802 in Wien geboren, studierte die Rechte in Wien und Pavia, hörte später philosophische Vorträge, wurde 1832 Professor der Philosophie in Prag, 1845 Mitglied der Studienhofkommission in Wien und 1848 Ministerialrat im neugegründeten Ministerium des öffentlichen Unterrichts. Er starb 1853 zu Padua. Exners Hauptverdienst ist die nach Herbarts Grundsätzen durchgeführte Redaktion des Organisationsentwurfes für die österreichischen Mittelschulen. Er schrieb »Über Nominalismus und Realismus« (Prag 1842), »Die Psychologie der Hegelschen Schule« (Leipz. 1842—44), »Über Leibniz' Universalwissenschaft« (Prag 1843), »Die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins« (ibid. 1845) u. a. Exner suchte, auf Herbartschem Boden stehend, Herbarts Philosophie in Östreich heimisch zu

machen und gleich Allihn die Haltlosigkeit der Hegelschen Philosophie zu erweisen. Seine Kritik der letzteren gipfelt in den drei Punkten: 1) die dialektische Methode gewinnt die Begriffe der einzelnen Geistesmomente nicht durch sich selbst, sondern durch fortwährendes Aufnehmen von außen und durch verstohlenes Einschieben der Erfahrung; 2) damit das durch die Erfahrung Gegebene in den dialektischen Zusammenhang passe, verfährt die Hegelsche Philosophie mit völliger Willkür im Gebrauche der vorherbestimmten Methode und verunstaltet 3) die Erfahrungsbegriffe häufig bis zur Unkenntlichkeit, so daß nur noch die Namen erkennen lassen, wovon man spreche.

Gustav Hartenstein wurde 1808 zu Plauen im Vogtland geboren, studierte in Leipzig Philosophie, wurde hier 1833 Privatdozent und wirkte hier von 1836—59 als Professor der Philosophie. Er starb 1890 als Oberbibliothekar in Jena. Wir heben von seinen Schriften hervor: »Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik« (Leipz. 1836), »De ethices a Schleiermachero proposito fundamento« (ibid. 1837), »Über die neuesten Darstellungen und Beurteilungen der Herbartschen Philosophie«, besonders gegen Michelet und Chalybaeus gerichtet (ibid. 1838), »Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften« (ibid. 1844), »De materiae apud Leibnizium notione et ad monadas relatione« (ibid. 1846, mit 2 Supplementen 1856 u. 57), »Über die Bedeutung der megarischen Schule« (ibid. 1847), »Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius« (ibid. 1850), »Über den wissenschaftlichen Wert der aristotelischen Ethik« (ibid. 1859), »Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibniz' Kritik derselben« (ibid. 1861), »Historisch-philosophische Abhandlungen« (ibid. 1870) u. a. Außerdem gab Hartenstein »Kants Werke« (Leipz. 1838 in zehn Bänden und Leipz. 1867 in acht Bänden) und nach Herbarts Tode dessen »Kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen nebst dessen literarischem Nachlasse« (Leipz. 1842) sowie »Herbarts sämtliche Werke« (Leipz. 1850 in zwölf Bänden, 2. Aufl. Hamburg 1883) heraus. Die Metaphysik ist nach Hartenstein die Wissenschaft vom Realen und den Verbindungen desselben, welche den gegebenen Erscheinungen gemäß auf das Geheiß der Begriffe, durch welche die Erfahrung gedacht wird, angenommen werden müssen; sie ist die Wissensehaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Ihre drei Teile sind die Ontologie, Synechologie und Eidolologie. Die Ontologie behandelt die Probleme des Begriffs des Realen, der Inhärenz, der Veränderung und des wirklichen Geschehens. Die sinnliche Erfahrung vermag uns über die

wahre Qualität der Dinge nicht zu belehren. Die Formen der Erfahrung verraten uns durch die Widersprüche, daß sie nicht unmittelbar für Formen der Setzung des Realen gehalten werden können, obgleich es für uns durchaus keine andere Hindeutung auf das Reale, welches wir suchen, gibt, als eben diese Formen. Aber »wieviel Schein — soviel Hindeutung auf das Sein!« (Probl. u. Grundl. d. allg. Met.). Die Qualität des Begriffs des Realen, auf welches der Schein uns weist, ist als schlechthin einfach, positiv und ohne alle Größenbegriffe zu denken, weil jede andere Qualität sich mit dem Begriffe der absoluten Position nicht vertragen würde. Die Mehrheit der realen Wesen bilden die Dinge. Um die Einheit der in den Dingen bestehenden Komplexion zu verstehen, muß eines der vielen Realen als in allen Reihen gemeinschaftlich vorhanden gedacht werden. Ist dieses Reale die Substanz, so ist es einesteils keinem Realen als solchem wesentlich, Substanz zu sein, sondern die Substantialität ist ein Prädikat, welches jedem Realen in seinem Zusammenhang mit einer Vielheit anderer Realen zukommen kann und für eine gegebene Komplexion von Merkmalen einem derselben zugesprochen werden muß, andernteils steht die Substanz in notwendiger Beziehung zu andern Realen als den Ursachen, weil sie niemals allein genügt, um den Schein der Inhärenz zu erklären. Daher die Sätze: keine Substantialität ohne Kausalität und: wieviele sinnliche Merkmale, soviele Ursachen! Die Begriffe der Substantialität und Kausalität erweisen sich auch zur Lösung des Problems der Veränderung als notwendig, vermöge deren sich nur ein und dasselbe Ding durch eine Mehrheit wechselnder Bestimmungen darstellt. Vermöge der Einheit des veränderten Dings ist der Anfangspunkt der Vervielfältigung auch hier nur einer; ein Reales ist die Substanz des Dinges, dieselbe für alle Merkmale, welche das Ding im Laufe der Veränderung annimmt. Die anderen Realen sind die Ursachen, nur mit dem durch die Form der Erfahrung, den Wechsel der Merkmale nötig werdenden Zusatze, daß das Ding für jeden Fortschritt der Veränderung von Neuem oder wenigstens unter neuen Bestimmungen vervielfältigt, die Substanz aber jedesmal in einem Zusammen mit anderen Realen, mithin als beharrend im Wechsel gedacht werden muß. Jedes Reale erhält sich als das, was es ist, gegen die Störung durch ein anderes, welche erfolgen sollte, aber nicht erfolgen kann, durch sein Sein; der Begriff der Selbsterhaltung als des Zustandes, durch welchen das Reale gegen das Entgegengesetzte besteht, ist der Ausdruck für das in jedem Realen wirklich Geschehende. — Die Synechologie ist die Lehre vom

scheinbaren Geschehen in Raum und Zeit. Ihr Prinzip liegt in der Aufgabe, den formalen Gedanken des Zusammen und Nichtzusammen der realen Wesen, auf dessen Wechsel als die Bedingung des scheinbaren Geschehens die Ontologie führt, zu entwickeln und zu untersuchen, ob die neuen Begriffe, welche sich an den Begriff des gleich möglichen Zusammen und Nichtzusammen der Realen knüpfen werden, fähig sind, als Hülfsbegriffe der Auffassung den Zusammenhang der Erscheinungen mit den Realen zu vermitteln. Die synechologischen Untersuchungen, denen im Einzelnen hier zu folgen natürlich nicht möglich ist, zerfallen in zwei Arten, von denen die eine den Raum und was in ihm zu sein, die andere die Zeit und was in ihr zu geschehen scheint, zum Gegenstande hat. Das Resultat derselben ist der Satz, daß sämtliche Verbindungen, in denen sich die Realen darstellen, unter den Begriff des objektiven, d. h. eines von der besonderen Beschaffenheit des auffassenden Subjekts ganz unabhängigen Scheins fallen. Raum und Zeit, Bewegung und Ruhe sind nichts für die Realen selbst, sondern ein Zusatz von seiten des Zuschauers; aber keine dieser Formen enthält eine Vorschrift, wie sich die Realen in sie fügen sollen, sondern sie sind lediglich dazu bestimmt, der Zusammenfassung der Realen im strengen Sinne zu dienen. — Die Eidolologie handelt von dem Probleme des Ich. Wird das Ich oder die individuelle Persönlichkeit der inneren Erfahrung gemäß als eine Komplikation mannigfaltiger und veränderlicher Merkmale aufgefaßt, so fällt es somit unter die logisch höheren Probleme der Inhärenz und der Veränderung. Da nun der Schein der Inhärenz jederzeit die Anzeige eines mehrfachen Realen ist, da um der gegebenen Einheit der Komplikation willen ein und dasselbe Reale in einem vielfachen Zusammen mit anderen Realen gedacht werden muß, und zwar wenigstens mit so vielen, als Ursachen als Merkmale gegeben sind, so folgt, daß um der Einheit des in seinen mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungen und Zuständen identischen Subjekts willen ein Reales, die Seele, als Substanz in einem hinreichend vielfältigen und wechselnden Zusammen mit anderen Realen vorauszusetzen, daß mithin von der Qualität der Seele jede ursprüngliche Vielheit von Kräften und Vermögen, Trieben und Tendenzen auszuschließen ist, und daß alle Vorstellungen als ein wirkliches Geschehen in der Seele unter den Begriff der Selbsterhaltung gegen andere Realen fallen und als eine besondere Bestimmung dieses inneren Geschehens, falls die mehreren Selbsterhaltungen entgegengesetzt wären, eine gegenseitige Hemmung der Vorstellungen gedacht werden muß. Die

Empfindungen als Selbsterhaltungen der Seele spiegeln weder die wahre Qualität der Realen noch das wirkliche Geschehen in ihnen ab, so daß in dem ganzen Bereich derselben keine Wahrheit, sondern nur subjektiver Schein gegeben ist. Wenn nun dennoch die Empfindung das einzig mögliche Fundament des Wissens vom Realen enthält, welches nur anerkannt, nicht bewiesen werden kann, so folgt, daß der Gehalt des Wissens (im metaphysischen Sinne) ganz und gar auf die Form desselben beschränkt ist, und dieses so allgemein, daß selbst von der absoluten Position, welche für alle Bewegungen des metaphysischen Denkens die gleich bleibende Richtschnur ist, nur die Form übrig bleibt, sobald man findet, das ursprünglich absolut Gesetzte (das Empfundene) könne als ein solches, wie es gegeben ist, nicht absolut gesetzt werden. Der Gehalt des Wissens ist die Form der Erscheinungswelt, und alles wahre Wissen bildet Verhältnisse ab, ohne die Qualität dessen, was in den Verhältnissen steht, kennen zu lernen.

Franz Karl Lott wurde 1807 in Wien geboren, habilitierte sich 1842 in Göttingen, wurde 1848 Professor der Philosophie, ging 1849 als a. o. Professor nach Wien und wurde 1857 daselbst ord. Professor; er starb 1874. Er schrieb »Herbarti de animi immortalitate doctrina« (Gött. 1842), »Zur Logik« (ibid. 1845) gegen Trendelenburg und »Metaphysik« (aus seinem Nachlaß 1880 von Th. Vogt herausgegeben, im 12. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik). Lott hält eine Wechselwirkung zweier vollkommen selbständiger Wesen für unmöglich und meint, daß das, was aufeinander wirkt, auch im Grunde genommen wesentlich eins ist. Er setzt daher nur ein Absolutes und in demselben eine ursprüngliche ursachlose Vielheit qualitativ verschiedener Zustände, welche sich gerade so zu einander verhalten sollen, wie dies die realistische Metaphysik Herbarts von den schlechthin selbständigen Wesen als den letzten Elementen der Natur lehrt. Die einfachen Seelenwesen sind nur einige von den ursprünglichen Zuständen (erster Ordnung), welche dem einen Absoluten inhärieren; die Empfindungen und Vorstellungen sowie alle geistigen Vorgänge sind bloß Zustände zweiter Ordnung, d. h. Zustände jener ursprünglichen Zustände, die aus einer Wechselwirkung der Zustände erster Ordnung hervorgegangen sind. Da nach Lott die letzten Elemente der Natur als Zustände eines Wesens sowohl unter einander als auch von dem sie auffassenden Subjekt unabhängig bestehen, so bietet seine Auffassung weder zur Erklärung der Natur noch für das religiöse Interesse etwas wesentlich anderes als der realistische Pluralismus. Lotts Eigentümlich-

keit bezieht sich lediglich auf den einen Punkt, die substantielle Einheit, im Übrigen sieht er die inneren Zustände des einen Absoluten gerade so an wie die realistische Metaphysik ihre realen Wesen, d. h. als ewig vorhanden, von unbestimmter, beharrlicher Qualität, von der ihre Wechselwirkung abhängt, und an die Gott oder das eine Absolute gebunden ist.

Christfried Albert Thilo wurde 1813 geboren, studierte Theologie und Philosophie und wurde später Superintendent, Konsistorialrat und Doktor der Theologie in Hannover; er starb 1894. Seine Hauptschriften sind »Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie« (Leipz. 1851), »Die theologisierende Rechts- und Staatslehre« (ibid. 1861), »Über Schopenhauers ethischen Atheismus« (ibid. 1868), »Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie« (ibid. 1880f.). Nach Thilo wird nur dasjenige gewußt, dessen Gegenteil als unmöglich, d. h. einen Widerspruch enthaltend eingesehen wird. So lange das Gegenteil als möglich gedacht werden kann, ist keine Gewißheit der Überzeugung vorhanden. Daher ist alles aus dem Bereiche des philosophischen Erkennens auszuschließen, von dem es nicht möglich ist das Gegenteil als unmöglich zu erweisen. Das philosophische Denken hat zwei Hauptrichtungen. Entweder kann man untersuchen, was von dem wirklich Seienden und Geschehenden oder was von dem sein und geschehen Sollenden gewußt werden kann. Die erste Richtung sucht das Reale zu erkennen, unbekümmert, ob es einen Wert und welchen es hat; die zweite sucht das Ideale, Normative zu erkennen, unbekümmert, ob es und wie weit es verwirklicht sei. Die erste Richtung führt zur Metaphysik und zu ihren reinen Unterarten, der Naturphilosophie und Psychologie, die zweite zur Logik und Ästhetik im weitesten Sinne, von welcher die Ethik eine Unterart ist. Das menschliche Wissen ist keine absolute Erkenntnis, denn die Qualität des Seienden, d. h. das, was ist, ist für unser Wissen unerreichbar; wir können nicht weiter als zu formalen Bestimmungen desselben gelangen. Der menschlichen Erkenntnis sind keine anderen ursprünglich festliegenden Ausgangspunkte der Erkenntnis gegeben als die Begriffe, durch welche wir die Erfahrungsgegenstände unwillkürlich denken. Das menschliche Denken führt daher nicht zu einem intelligiblen Urheber des Seienden oder der Welt. Die theoretische Philosophie kann niemals weder als Denkarbeit den Frieden des Glaubens noch ihrem Inhalte nach die Glaubenswahrheiten selbst darbieten. Der alleinige Weg zum Heil ist die göttliche Offenbarung, welche außerhalb der philosophischen Grenzen liegt. Das auf Offenbarung

beruhende christliche Dogma gibt in großen Zügen über Entstehung, Verlauf und Ziel der gegebenen Welt einen solchen Aufschluß, welcher alle Sehnsucht des sittlichen Menschen nach vollendeter Heiligkeit seines Willens und nach Frieden seines Gemütes befriedigt. Die Probleme der Philosophie sind lediglich die theoretischen Widersprüche, welche in unseren anfänglichen Begriffen von den einzelnen gegebenen Gegenständen enthalten sind, die sich aber nur dem fühlbar machen, welcher jene Begriffe genau zu analysieren sucht. Die Lösung derselben kann um deswillen zu keiner vollständigen Weltanschauung führen, weil weder die ganze Welt noch die Entstehung und das Ziel derselben in der wirklichen Erfahrung gegeben ist. Die Metaphysik samt ihrer Anwendung in Psychologie und Naturphilosophie wird es immer nur zu Bruchstücken einer Erkenntnis des Details des Gegebenen bringen und diese niemals zu einer Kosmologie oder Kosmogonie ergänzen können, da ihr die nötigen Data dazu fehlen. Kant hat zuerst wissenschaftlich jene unbegründeten Ansprüche der Metaphysik, zugleich Theologie und Kosmologie sein zu wollen, aufgegeben, und während der folgende Idealismus in das alte Unwesen zurückfiel, hat Herbart mit bis jetzt und sicher auch für immer unwiderlegten Gründen vollständig nachgewiesen, daß es unmöglich ist, auf unserem menschlichen Standpunkt zu einem Wissen von Gott und von dem Weltganzen zu gelangen.

β) Herbartsche Religionsphilosophen.

Otto Flügel wurde 1842 in Lützen geboren, studierte Theologie und Philosophie und wirkt seit 1883 als Pastor in Wansleben bei Halle a. S. Seine bedeutendsten Schriften sind »Der Materialismus« (Leipz. 1865), »Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes« (Leipz. 1869), »Die Probleme der Philosophie« (Cöthen 1876, 3. Aufl. 1892), »Die Seelenfrage« (ibid. 1878, 2. Aufl. 1890), »Die spekulative Theologie der Gegenwart« (ibid. 1881, 2. Aufl. 1887), »Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker« (Langensalza 1885, 4. Aufl. 1904), »Das Seelenleben der Tiere« (3. Aufl. Langensalza 1897), »Albrecht Ritschls philosophische Ansichten« (ibid. 3. Aufl. 1895), »Die Sittenlehre Jesu« (ibid. 1887, 4. Aufl. 1897), »Über die persönliche Unsterblichkeit« (ibid. 1888), »Über die Phantasie« (ibid. 1892), »Idealismus und Materialismus der Geschichte« (ibid. 1898), »Wille« (ibid. 1899), »Zur Philosophie des Christentums« (ibid. 1900), »Kant und der Protestantismus« (ibid. 1900), »Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart« (ibid. 1902). Flügel gibt außerdem jetzt eine Reihe reli-

gionsphilosophischer Monographieen heraus (Langensalza, Hermann Beyer & Söhne), von denen die Religionslehren Kants, Jacobis, Drobischs und Hartensteins bisher erschienen sind. Flügels Philosophie wendet sich vor allem gegen den Monismus. Die monistische Weltanschauung bringt es nach ihm nirgends zu einem wahren organischen Zusammenhang, sondern nur zu einem sehr oberflächlichen Schein desselben. Nur der Pluralismus oder die realistische Weltanschauung führt zur Einheit in der Vielheit und zu kunstreicher, systematischer Gliederung bis ins kleinste hinein. Flügels Metaphysik ist die Metaphysik Herbarts. Nur diese zieht nach ihm die einzig richtigen Konsequenzen der in den exakten Wissenschaften allgemein anerkannten und bewährten Maximen und Prinzipien. Das gilt zunächst von der hier überall streng angewandten Methode bezüglich der Kausalität sowohl für die materiellen als auch für die geistigen Erscheinungen. Ferner gehört hierher das durch die erfahrungsmäßig gegebene Diskretion gestützte Erklärungsprinzip, d. h. die Annahme von letzten Elementen, Atomen oder Monaden und deren Einfachheit und Unveränderlichkeit. Wird diese Lehre von den letzten Elementen und deren Verhältnis zu den von ihnen ausgehenden Kräften weiter in Betracht gezogen und zwar im Hinblick auf eine Theorie, die zugleich auch den geistigen Zuständen Rechnung trägt, so ergibt sich unter beständiger Festhaltung der kausalen Methode, daß die letzten Elemente nicht ursprüngliche und ursachlose Kraftwesen sein können, sondern daß sie dazu erst in einer bestimmten Gemeinschaft werden, sodann, daß die Kraft nicht unvermittelt durch den leeren Raum hin wirken, sondern lediglich im Kontakt entstehen kann. Dieser Kontakt kann nur realen Erfolg haben, wenn hierbei qualitative Gegensätze in einander greifen. Hieraus folgt die Annahme innerer Zustände der realen Wesen. Diese realistische Weltanschauung empfiehlt sich nach Flügel nicht nur durch ihre Widerspruchslosigkeit, strenge Durchführung der einmal angenommenen Prinzipien und durch ihre Übereinstimmung mit den Maximen der exakten Naturforschung, sondern auch durch ihre Fruchtbarkeit bei Anwendung auf die verschiedenen einzelnen Disziplinen. Das gilt namentlich von der Psychologie. Wo man sich noch wissenschaftlich mit Psychologie beschäftigt, wie z. B. in der Physiologie und Pädagogik, kennt man nach ihm keine andere als eine Psychologie im Sinne Herbarts. Mit der Psychologie hängen die Fortschritte der Anthropologie, Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie sowie auch deren Verwendung in der Moralstatistik zusammen. Auch die

Theorie der Sinneswahrnehmungen und die Molekularphysik führen zur realistischen Metaphysik und Psychologie. Nur hinsichtlich der Theologie besteht noch vielfach das Vorurteil, als sei der philosophische Realismus in dieser Beziehung unfruchtbar. Aber die nähere Untersuchung liefert den Beweis, daß die realistische Metaphysik eine nicht zu verachtende Stütze der Religion ist, weil beide auf verschiedenen Wegen zu gleichen Resultaten gelangen. Daß die die Welt bildenden Wesen dem allmächtigen Willen einer schöpferischen Intelligenz unterworfen sind, ergibt sich zwar nicht als ein Resultat eines strengen Beweises, wohl aber liegt hier eine Wahrscheinlichkeit vor, welche so stringent ist, als eine solche nur sein kann. Zwar hat es zunächst den Anschein, als böten diejenigen Systeme, welche meinen, mit Notwendigkeit zu Gott zu führen, der Theologie mehr als der Realismus, welcher hier auf eine bloße Wahrscheinlichkeit reflektiert, allein jene Geschenke erweisen sich gar bald als Danaergeschenke; denn alle Systeme, welche Gott und Welt als in notwendiger Beziehung stehend oder als Wechselbegriffe ansehen, so daß keiner derselben ohne den andern vollständig gedacht werden kann, führen zu einer Identität oder Vermengung beider, in welcher Gott aufhört Gott zu sein und die Welt nicht mehr Welt ist. Diese Systeme müssen eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Welt suchen, sie müssen die Welt als ein notwendiges Akzidenz oder eine unvermeidliche Folge der Substanz Gottes erkennen lehren und heben damit den Schöpfungsbegriff als einen freien Akt Gottes auf. Was jene an die Stelle der Schöpfung setzen oder so nennen, ist nur noch ein begriff- und vernunftloser Wechsel von Zuständen eines und desselben Wesens, und es ist eine schlechte Bedeckung dieser Blößen, wenn man statt Weltschöpfung Weltzeugung sagt und meint, damit einen Ausdruck für die organisch sich vermittelnde Lebensmitteilung an die Welt als organisches Ganze gefunden zu haben. Die Voraussetzungen, welche eine religiös befriedigende Weltanschauung möglich machen, sind die Selbständigkeit der Weltwesen dem Sein nach, die Unveränderlichkeit derselben nach Quantität und Qualität, die innere Bildsamkeit derselben infolge der Wechselwirkung qualitativ verschiedener Wesen, das Beharren der dabei gewonnenen inneren Zustände, die Zeit oder Geschichte, in welcher der Reichtum der inneren Bildung erworben wird, und die planmäßige Leitung dieser Wechselwirkungen und der dadurch erzeugten Kombination innerer Zustände. Diese Sätze sind auch notwendige oder im höchsten Grade wahrscheinliche

Ergebnisse der realistischen Metaphysik, und das Zusammentreffen der metaphysischen Resultate, welche doch auf ganz anderem Wege gewonnen werden, mit den Postulaten einer religiösen Weltanschauung gewährt der Religion eine wesentliche Stütze. Die realistische Metaphysik erweist das Dasein Gottes zwar nicht als absolut notwendig, aber als im höchsten Grade wahrscheinlich. In die Lücken ihrer Erkenntnis tritt die christliche Offenbarung ein.

Flügel gehört zu den hervorragendsten Philosophen der Gegenwart und ist heute der zweifellos einflußreichste unter den Herbartianern, der Herbarts Gedanken mehr als seine übrigen Schüler fruchtbar zu machen verstanden hat. Seine Werke sind daher vor vielen anderen geeignet, in die philosophischen Probleme der Gegenwart einzuführen und das Verständnis derselben zu erleichtern.

Karl Ludwig Hendewerk wurde 1806 zu Königsberg in Preußen geboren, wirkte einige Zeit als Privatdozent in Göttingen und starb 1872 als Pfarrer zu Heiligenkreuz. Er schrieb »Principia ethica a priori reperta, in libris sacris Veteris et Novi Testamenti obvia« (Königsberg 1839), worin er die sittlichen Ideen, wie sie im reinen Denken gefunden werden, in der Bibel nachzuweisen suchte, »Herbart und die Bibel« (ibid. 1858), »Der Idealismus des Christentums« (ibid. 1862). Hendewerk hält eine tiefere Erforschung des Christentums ohne die Philosophie für unmöglich. Philosophie und Christentum sind ihm zwei gleichberechtigte Geistesrichtungen und Lebensentwicklungen, die einen gewissen geistigen Parallelismus bilden. Das Unterscheidende von Philosophie und Christentum besteht besonders in 4 Punkten: die erstere beruht auf der Erfahrung, die letztere auf Offenbarung; die Philosophie entwickelt sich durch die Skepsis des Verstandes, das Christentum durch den Glauben des Herzens; die Philosophie ist Spekulation, das Christentum Schriftforschung; die Philosophie endigt mit der Religion, das Christentum mit dem ewigen Leben. Dadurch aber unterscheidet sich die wahre Philosophie von aller falschen, daß diese mit der Religion anfängt und mit der Gottlosigkeit endigt, während es bei jener umgekehrt ist. Die philosophische Grundlage der theologischen Anschauungen Hendewerks bildet der Realismus Herbarts, den er in der Abhandlung »Über Herbarts Stellung zum Christentum« energisch gegen den Vorwurf des Atheismus in Schutz nimmt. Die Prinzipien des Glaubens sind nach Hendewerk vierfacher Art; er unterscheidet das metaphysische, juridische, ethische und ästhetische Prinzip. Das meta-

physische Prinzip begreift in sich die Begriffe des Seins, des Werdens oder Geschehens, der Kraft oder der Ursache ihrer Wirkung, der Substanz und der Materie, des Lebens, des Geistes u. s. w. Ohne eine scharfe Bestimmung und sorgfältige Entwicklung dieser und ähnlicher Begriffe kann nach ihm nichts Genaues im christlichen Glauben gedacht werden. Das juridische Prinzip umfaßt die Ideen des Rechts sowie die der Billigkeit oder Vergeltung mit den dazu gehörenden Begriffen von Pflicht, Lohn und Strafe. Das ethische Prinzip enthält die Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit und des Wohlwollens oder der reinen Liebe und Güte mit dem dazu gehörigen Begriffe des absoluten Guten. Dieses Prinzip bestimmt die durch und durch sittliche Natur des christlichen Glaubens und bildet gleichsam den Kern und Inhalt desselben. Das ästhetische Prinzip ist der Inbegriff aller derjenigen Ideen, welche den einzelnen Künsten zugrunde liegen. Glaube und Schönheit verknüpft ein geheimes Band aufs innigste mit einander. Die heilige Baukunst, Musik und Malerei geben in ihren prachtvollen Meisterwerken den Beweis, daß dem christlichen Glauben auch das ästhetische Prinzip lebendig innewohnt.

Georg Friedrich Taute wurde 1806 geboren und wirkte als a. o. Professor der Philosophie in Königsberg, wo er 1862 starb. Wir heben unter seinen Schriften »Die Religionsphilosophie vom Standpunkt der Philosophie Herbarts« (Elbing 1840 und Leipz. 1852) und »Der Spinozismus als unendliches Revolutionsprinzip und sein Gegensatz« (Königsberg 1848) hervor. Taute ist der Ansicht, daß nur der durch Herbart vollendete und zu seiner Reife gelangte Leibnizianismus der Religion genügt. Es fehlt dem System der einfachen Wesen nicht an begriffsmäßiger Einheit; vielmehr sind alle Begriffsbestimmungen dieses Systems nur durch eine solche Einheit eingegeben. Keine derselben hat irgend eine Geltung ohne die übrigen. Sofern das System ein realistisches ist, stellt sich seine Einheit soviel mal heraus, als es Wesen gibt, welche des Zusammenfassens eines objektiv Mannigfachen fähig sind. Das Zusammenfassen richtet sich nach dem Standpunkt der Intelligenzen; jeder höhere Standpunkt verbessert den niederen und dient ihm als Rechnungsprobe. Alle Standpunkte müssen wegen der Objektivität des Gegebenen, wegen der Gesetzmäßigkeit des Zusammenfassens selber, wegen moralisch unbeweisbarer Urteile unter sich zur Einheit zusammenstimmen. Der höchste, nicht weiter zu verbessernde Standpunkt ist bei Gott, einer dem Glauben unerläßlichen, wenngleich der mensch-

lichen Stellung in der gegenwärtigen Welt begriffsmäßig nicht vollständig erkennbaren Einheit. Ohne die Selbständigkeit der Weltwesen, besonders der Intelligenzen gehen alle christlichen Lehren und Wahrheiten in einem ebenso unwürdigen als haltlosen Begriffsspiel zugrunde. »Wir sprechen mit Beseitigung alles pantheistischen Scheins, der darin liegen möchte und doch nicht vorhanden ist, mit dem Apostel Paulus: es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allem« (Rel.-Philosophie).

Über Moritz Wilhelm Drobisch und Ludwig Strümpell siehe unter δ.

γ) Ein Herbartscher Physiker.

Karl Sebastian Cornelius wurde 1819 zu Ronshausen in Niederhessen geboren, studierte in Göttingen und anderwärts Naturwissenschaften und Mathematik und wirkte seit 1854 in Halle für Physik und Meteorologie; er starb 1896. Er schrieb »Die Naturlehre nach ihrem jetzigen Standpunkte« (Leipz. 1849), »Die Lehre von der Elektrizität und dem Magnetismus« (ibid. 1855), »Über die Bildung der Materie aus einfachen Elementen« (ibid. 1856), »Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens« (Halle 1861), »Grundriß der physikalischen Geographie« (ibid. 6. Aufl. 1886), »Meteorologie« (Halle 1863), »Zur Theorie des Sehens« (ibid. 1864), »Grundzüge einer Molekularphysik« (ibid. 1866), »Über die Bedeutung des Kausalprinzips« (ibid. 1867), »Über die Entstehung der Welt« (ibid. 1870), »Wechselwirkung zwischen Leib und Seele« (ibid. 1871, 2. Aufl. 1875), »Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele« (ibid. 1880), »Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie« (Langensalza 1887, 2. Aufl. 1904) u. a. Im Gegensatz zu allen idealistisch-pantheistischen Philosophemen hat nach Cornelius Herbart unter strenger Festhaltung des atomistischen Grundgedankens und des bereits von Kant richtig gefaßten Existentialbegriffs eine Monadologie aufgestellt, welche eine Einsicht sowohl in die Gesetze des geistigen Lebens als auch in den Zusammenhang des geistigen und leiblichen Geschehens gewährt. Auf den Prinzipien dieser Monadologie sucht Cornelius eine Molekularphysik zu errichten, welche zwar in Hinsicht auf die Bildung der Materie aus kleinsten Massenteilchen von Herbarts Deduktionen abweicht, in den Grundprinzipien aber in seinen Bahnen geht. Cornelius unterscheidet von den sogenannten Grundatomen der Materie, welche unter einander in einem starken, aber gleichen oder doch nicht sehr ungleichen Gegensatze stehen, und die im Falle ihres Zusammentreffens das

Bestreben haben müssen, in einem verhältnismäßig geringen Volumen eine feste Verbindung zu Molekülen einzugehen und durch diese starre Materie darzustellen, sogenannte Ätheratome, welche zu den Grundatomen der Materie in einem sehr ungleichen Gegensatze stehen und sich daher in relativ großer Anzahl um jedes einzelne derselben gruppieren können. Diese Ätheratome, welche die Grundatome rings umgeben, müssen auf eine bestimmte Weise in die Bildung der Materie eingehen. Zunächst wird sich jedes Grundatom mit einer Anzahl von Ätheratomen dergestalt verbinden, daß diese eine sphärische Schicht um dasselbe bilden. Um diese Schicht kann sich infolge mittelbarer Anziehung eine zweite Schicht, um diese eine dritte u. s. w. gruppieren. Kommen nun die Atome, aus denen die äußerste dieser Schichten besteht, mit neuen Ätheratomen in Berührung, so werden die letzteren in jene z. t. eindringen und eine neue Schicht um das Grundatom zu bilden suchen. Indem dies aber geschieht, wird das vorausgesetzte Gleichgewicht gestört; die äußeren Schichten dringen nach innen, wodurch die inneren Schichten dichter werden. Die Folge davon ist wegen der gesteigerten Repulsion eine Bewegung, welche an dem Kernpunkte der gesamten Äthersphäre beginnt und zu einer gewissen Ausdehnung der letzteren führt, wobei sie jedoch nicht stehen bleiben kann, da die durch diese Bewegung verminderte Repulsion der Atome eine verstärkte Attraktion derselben mit sich bringt; vielmehr wird der Expansion eine Kontraktion der Sphäre nachfolgen, diese wieder eine Expansion herbeiführen u. s. w. Also wechselnde Expansion und Kontraktion der Äthersphäre, d. h. eine Oscillation der dieselben konstituierenden Atome ist dasjenige, was wir hier zu erwarten haben, falls wir nicht eine so starke Repulsion voraussetzen, daß dadurch eine teilweise Zerstreuung des Äthers bedingt wird. So besteht zwischen den Realen, die zu einem Molekül mit einander verbunden sind, nicht eine direkte, sondern nur durch Äthersphären vermittelte Gemeinschaft.

δ) Psychologen der Herbartschen Schule.

Ludwig Ballauff wurde 1817 geboren und wirkte als Realschuldirektor und Schulrat zu Varel in Oldenburg; er starb 1904. Ballauffs Abhandlungen, welche meist psychologisch-pädagogischen Inhalts sind, sind teils im Oldenburger Schulblatt, teils in der »Pädagogischen Revue« und dem »Pädagogischen Archiv«, teils auch in der »Zeitschrift für exakte Philosophie« erschienen. Die wichtigsten selbständig erschienenen Schriften sind: »Lehrbuch der Arithmetik« (Oldenburg 1870), »Die Elemente der Psychologie«

(Cöthen 1877, 3. Aufl. 1890) und »Die Grundlehren der Physik« (ibid. 1879ff.). Ballauff ist aus einem Schüler Benekes ein Anhänger Herbarts geworden. Er macht trotz aller Hochachtung vor Beneke ihm mit Herbart den Vorwurf, seine Arbeiten zu früh abgebrochen und seine Gedanken nicht hinreichend weit verfolgt zu haben. Ballauff sieht Herbarts Verdienst besonders darin, daß er die Widersprüche in der Erfahrung, welche uns zwingen, eine Umbildung der ihr unmittelbar abgewonnenen Erkenntnisse vorzunehmen, auf eine umfassendere und schlagendere Weise dargestellt hat als irgend einer seiner Vorgänger, so daß an diesem Teil seiner Arbeit nicht viel zu verbessern sein werde. Herbart habe den ersten Versuch gemacht, durch einen mit strenger Notwendigkeit fortschreitenden Gedankengang zu Begriffen des Existierenden zu gelangen, welche in sich widerspruchslos sind und widerspruchslos neben einander bestehen können, so daß sie ihren Platz innerhalb der Naturwissenschaft verdienen und ihn sich auch erkämpfen werden.

Matthias Drbal wurde 1829 zu Prödlitz in Mähren geboren, studierte in Brünn Philosophie und in Olmütz Jurisprudenz, wurde 1858 Professor am Gymnasium zu Linz, 1867 Direktor in Iglau und 1878 Landesschulinspektor für die humanistischen deutschen Anstalten in Mähren; er starb 1885 in Brünn. Seine wichtigsten Schriften sind »Über die Ursachen des Zerfalls der Philosophie in Deutschland« (Prag 1856), »Über die Natur der Sinne« (Linz 1860), »Lehrbuch der propädeutischen Logik« (Wien 1865, 4. Aufl. 1885), »Empirische Psychologie« (Wien 1868, 6. Aufl. 1897, herausgeg. v. Cornelius u. Flügel), »Praktische Logik oder Denklehre« (Wien 1871), »Darstellung der wichtigsten Lehren der Menschenkunde und Seelenlehre« (3 Teile, Wien 1872ff.). Drbal faßt die Seele, deren Dasein sich ihm erfahrungsgemäß teils durch Selbstbeobachtung teils durch Beobachtung anderer erweist, als eine beharrliche (weil bei allem Stoffwechsel des Leibes fortwährend eine und dieselbe bleibende) und einfache (weil nicht aus wirklichen diskreten Teilen bestehende) Substanz. Obgleich die Seele als immaterielles Wesen an sich raumlos ist, so steht sie doch zu anderen Wesen, namentlich zu denen des Gehirns, in bestimmten räumlichen Verhältnissen. Ebenso fällt sie mit ihren Erscheinungen für unsere Auffassung, welche das Schema der Zeitlinie bereits mit sich bringt, in dieses Schema hinein, und zwar wird sie ihrer unbegrenzten Fortdauer wegen in die unendliche Zeitlinie selbst hineinverlegt, während ihren Erscheinungen bestimmte Punkte auf derselben angewiesen werden. Die Einwirkung

des Leibes auf die Seele geschieht in dem Vorgange der Empfindung, die Einwirkung der Seele auf den Leib in dem Vorgange der Bewegung. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele kommt ihm also darauf hinaus, daß die Seele die Bewegungen des Leibes und vermittels derselben auch die der Außenwelt in Empfindungen umsetzt, der Leib hingegen die Vorgänge der Seele durch Bewegungen seiner Glieder und vermittels der letzteren durch Veränderungen in der Außenwelt ausdrückt. Da die Seele ein einfaches Wesen ist, so kann sie in ihren Empfindungen nichts von außen her aufnehmen, sondern diese sind ihre eigenen, obschon von außen her veranlaßten Tätigkeiten. Deshalb können auch die aus den Empfindungen hervorgehenden Vorstellungen der Dinge keine ähnlichen Abbilder der Qualität der Dinge sein. Da aber die meisten Empfindungen nur auf Grund äußerer Reize entstehen und ihre Beschaffenheit von der Beschaffenheit des Äußeren im Verhältnis zu der Beschaffenheit der Sinnesorgane und der Seele gesetzmäßig abhängt, so liegen in ihnen dennoch sichere Hindeutungen auf das Äußere, sie stehen zu ihm in ganz bestimmten Beziehungen. Lediglich in diesem Sinne wird durch unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen die Außenwelt repräsentiert. Das geistige Leben des Menschen beginnt mit den Empfindungen, und der beständige Fluß, als den wir es wahrnehmen, tritt in den Bewegungsorganen wieder nach außen. Der Übergang der sensitiven Erregung auf die motorische basiert auf dem Schema der »Reflexaktion«. Zwischen diese beiden Akte des psychischen Lebens schiebt sich beständig ein drittes ein, das zwar durch die Empfindung bedingt, aber mit ihr nicht identisch ist, nämlich die Vorstellung im engeren Sinn. Alle geistige Ausbildung beruht auf Vorstellungen, und alle die verschiedenen geistigen Tatsachen, die man früher z. t. als verschiedene Vermögen bezeichnet hat (Gedächtnis, Einbildungskraft, Gefühls- und Begehrungsvermögen u. s. w.) sind nur verschiedene Beziehungen des Vorstellens auf die Empfindung und Bewegung oder Resultate von Verbindungen und Konflikten der Vorstellungen unter sich selbst. Die Vorstellung ist der objektive, das Gefühl der subjektive Seelenzustand, weil es im ersten Falle auf das Objektive, den wahren Inhalt, im zweiten auf die Art und Weise ankommt, wie die im Bewußtsein gleichzeitig zusammentreffenden Vorstellungen auf den momentanen Gesamtzustand des vorstellenden Subjekts zurückwirken. Im Begehren begegnen sich beide Momente, so daß es als der subjektiv-objektive Seelenzustand erscheint.

Moritz Wilhelm Drobisch wurde 1802 in Leipzig geboren, studierte Philosophie und Mathematik, habilitierte sich 1824 in Leipzig, wurde 1826 a. o. Professor der Philosophie, in demselben Jahre auch o. Professor der Mathematik und 1842 gleichzeitig o. Professor der Philosophie. Im Jahre 1868 gab er die Professur für Mathematik auf und hielt seitdem nur noch philosophische Vorlesungen, mußte aber in den letzten Jahren auch diese einstellen. Er starb 1896. Er veröffentlichte »Philologie und Mathematik als Gegenstände des Gymnasialunterrichts« (Leipz. 1832), »Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie« (ibid. 1834), »Neue Darstellung der Logik« (ibid. 1836, 5. Aufl. 1887), »Grundlehren der Religionsphilosophie« (ibid. 1840), »Empirische Psychologie« (ibid. 1842, 2. Aufl. Hamburg 1898), »Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie« (Leipz. 1850), »Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit« (ibid. 1867), »Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart« (ibid. 1876), »Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff« (ibid. 1885) u. a. Drobischs wichtigste Schriften sind seine mathematisch-psychologischen und seine religionsphilosophischen. Die darin vorgetragenen Grundgedanken sind folgende: Die Selbstbeobachtung zeigt uns in unserem Innern einen rastlosen Wechsel der Erscheinungen; in dem Leben des Geistes und Gemütes ist nichts starr und unveränderlich, sondern alles dem beweglichen, leicht erregbaren Element des Flüssigen vergleichbar. Die empirische Psychologie weist als die Erklärungsgründe dieses steten Wechsels zwei Ursachen nach: einerseits werden durch die Empfindungen und Anschauungen von außen her unaufhörlich neue oder wenigstens teilweise neue Vorstellungen in der Seele erzeugt, an denen oft zugleich sinnliche Lust und Schmerzgefühle haften; andrerseits ist jene stete Veränderlichkeit durch die Natur unserer Seelentätigkeit bedingt. Die Seele vermag immer nur sehr Weniges auf einmal mit Klarheit vorzustellen. Die Unzahl aller übrigen Vorstellungen sehen wir als in der Tiefe der Seele aufbewahrt, im latenten Zustande in ihr noch vorhanden an, als befähigt und bereit, bei der ersten günstigen Gelegenheit ins Bewußtsein zurückzukehren. Diese Gelegenheit gibt zunächst die unmittelbare Reproduktion der Vorstellungen, durch welche jede in das Bewußtsein eingetretene Vorstellung alle ihr verwandten Vorstellungen ins Bewußtsein zurückführen kann. Daneben erscheinen oft auch ungleichartige, disparate Vorstellungen gleichzeitig wieder. Dies geschieht vermöge der mittelbaren Reproduktion der Vorstellungen, welche auf der Tatsache der Assoziation beruht. Die Psychologie

zeigt, daß auf dieser Assoziation und Reproduktion nicht nur Erinnerung und Phantasieren, sondern auch Urteilen, Schließen, Selbstbewußtsein, überhaupt alle höhere Tätigkeit und Ausbildung des Geistes beruht, und daß auch der bunte Wechsel der Gefühle und Gemütsstimmungen, der Wünsche und des Verlangens, des leidenschaftlichen Begehrens und vernünftigen Wollens daraus erklärlich wird. Da jedoch diesen Erklärungen jede quantitative Bestimmtheit abgeht, halten sie sich in einer Allgemeinheit, bei welcher eine gewisse Unbestimmtheit übrig bleibt. Daß aber die Klarheit unserer Vorstellungen, die Intensität unserer Gefühle, Wünsche und Begehrungen, die Heftigkeit unserer Affekte, die Stärke unserer Leidenschaften und unserer Selbstbeherrschung höchst verschiedene Grade hat, daß unser Gedankenlauf bald ein träger, bald ein beschleunigter ist, u. s. w., ist eine Tatsache. Daher entsteht die wichtige Frage, ob nicht vielleicht die Psychologie durch schärfere Berücksichtigung dieser quantitativen Bestimmungen einen wesentlichen Fortschritt machen und sich dadurch von dem empirischen und logisch-rationalen Standpunkt zu dem einer mathematisch-exakten Wissenschaft erheben könne. Drobisch beantwortet die Frage bejahend. Die Möglichkeit einer mathematischen Psychologie beruht auf der Lösung eines Problems, welches man das Problem der drei Vorstellungen nennen könnte, und das darin besteht, durch Rechnung zu bestimmen, welche Klarheitsveränderungen drei gleichzeitige Vorstellungen von gegebenen Intensitäten und Graden der Verschiedenheit erleiden müssen. Die Vorstellungen geben den Stoff zu zwei Klassen von mathematischen Aufgaben. Für jede Anzahl gleichzeitig gegebener Vorstellungen von bekannten Intensitäten und Graden ihrer Gegensätze können gesucht werden 1) die Größen der Hemmungen, bei denen sie sich im Gleichgewicht befinden, und 2) die Bewegungsgesetze, nach denen sie sinken und steigen. Hiernach zerfällt die mathematische Psychologie in zwei Teile, die mit dem Namen der psychischen Statik und psychischen Mechanik bezeichnet werden können. Drobisch sucht in den »Ersten Grundlinien der mathematischen Psychologie« die Aufgabe dieser Wissenschaften für die einfachen und komplizierten Vorstellungen zu lösen.

Drobischs Religionsphilosophie will »die Philosophie im Geiste Herbartscher Untersuchungsweise mit der Theologie auseinandersetzen«. Die christliche Religionsphilosophie, wie kritisch besonnen ihr Geist auch sein möge, hat keinen Halt, wenn ihr nicht eine systematisch allgemeine Religionsphilosophie zur Stütze

dient. Die wahre Religionsphilosophie hat darum zu ihrem Gegebenen nicht eine historisch positive Religion, sondern zunächst die bloß subjektive religiöse Stimmung des Gemüts, auf welcher der subjektive Glaube ruht, der samt seinen Motiven einer wissenschaftlichen Rechtfertigung bedarf. Alle Gefühlsreligion kommt über die bloße Subjektivität nicht hinaus und grenzt, wenn sie sich bloß auf sich selbst verläßt und den Beistand des Denkens verschmäht, unmittelbar an den Atheismus. »Wer nur an einen Gott glaubt, weil er einen wünscht, der bildet sich nur einen Gott ein, der hat ihn wie einen Fetisch selbst und nur für sich selbst gemacht; einen Gott erkannt hat er nicht; dazu würde er objektiver Gründe bedürfen.« Die Religionsphilosophie hat die Aufgabe, die Behauptung: Es ist ein Gott! mit objektivgültigen Gründen zu unterstützen. Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, welcher dasselbe unabhängig von allen Datis der Erfahrung aus dem bloßen Begriff des Höchsten und Vollkommensten zu erweisen sucht, ist ein völlig verfehltes Unternehmen; der Gang des kosmologischen Beweises, welcher von der Abhängigkeit aller Dinge auf eine ewige Ursache zurückschließt, führt, vollständig verfolgt, eher von Gott ab als zu ihm hin; der teleologische Beweis, der die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt aus der Vernünftigkeit der Gottheit ableitet, hat zwar höchste Wahrscheinlichkeit für sich und trägt genugsame Überzeugungskraft in sich, beweist aber nicht genug, nämlich nicht eine höchste Weisheit, Güte und Macht, auch nicht mit befriedigender Wahrscheinlichkeit deren Einheit. Es müssen zur vollen Überzeugungskraft noch die ethisch-praktischen Glaubensgründe hinzutreten, welche aus dem menschlichen Gewissen als dem in unserem Inneren herrschenden Pflichtgesetze resultieren. Unsere Aufgabe ist es, das höchste Gut oder den moralischen Weltzweck zu verwirklichen, eine Aufgabe, deren Ausführbarkeit dadurch gewährleistet wird, daß Gott die mit Absicht wirkende Ursache des sittlichen Zwecks und der für diesen zureichenden Mittel in der Natur ist. Die moralischen Eigenschaften Gottes sind (nach den fünf Herbartschen Ideen) seine Heiligkeit, vermöge deren er nur das Gute will und tut, seine Vollkommenheit, vermöge deren sein Wollen und Tun nicht nur stets gut, sondern auch immer das beste ist, seine Güte und Liebe als das göttliche Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, seine richtende Gerechtigkeit, vor der unsere Taten und Gesinnungen nach ihren innersten Triebfedern offen daliegen, und von der sie nach ihrem Wert oder Unwert abgewogen werden, und seine vergeltende Gerechtigkeit, von der

eine Ausgleichung aller zurechnungsfähigen Taten durch Lohn und Strafe zu erwarten ist.

Die Völkerpsychologen Lazarus und Steinthal.

Moritz Lazarus wurde 1824 in Filehne geboren, war anfangs Professor der Philosophie in Bern und wirkte seit 1873 als Professor derselben in Berlin; er starb 1903. Seine wichtigsten Schriften sind »Das Leben der Seele« (Berlin 1856f., 3. Aufl. 3 Bde. 1883ff.), »Über den Ursprung der Sitten« (Bern 1860, 2. Aufl. Berlin 1867), »Über die Ideen in der Geschichte« (Bern 1863, 2. Aufl. Berlin 1872), »Zur Lehre von den Sinnestäuschungen« (ibid. 1867), »Ideale Fragen« (ibid. 1878, 3. Aufl. 1885), »Über die Reize des Spiels« (ibid. 1884), »Treu und frei; gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum« (Leipz. 1887), »Die Ethik des Judentums« (Frankf. a. M. 1898). Lazarus steht durchaus auf dem Boden des von Herbart begründeten Realismus. Er geht in seinen Werken besonders den ethischen Strömungen und Motiven sowie den gesellschaftlichen Bewegungen der Gegenwart nach, zumal sofern sich in ihnen ein völkerpsychologisches Gesetz offenbart. Daher ist seine Stellung in der Geschichte der Philosophie wesentlich durch seine Arbeiten auf dem Gebiete der Völkerpsychologie bedingt. Wie die individuelle Psychologie aus den einfachsten Seelenerzeugnissen und den Gesetzen, nach denen sie sich mit einander verbinden und im Bewußtsein auf- und niedertauchen, das verwickelte Getriebe des ausgebildeten Bewußtseins sich entwickeln lassen soll, so hat die völkergeschichtliche Psychologie aus den einfachsten Erzeugnissen der menschlichen Geselligkeit den umfassenden Organismus des Volksgeistes zu erklären. Sie hat zu zeigen, wie sich die elementaren Kräfte des menschlichen Bewußtseins zu komplizierten Gesamtkräften und Gebilden des Volksgeistes kombinieren, so daß wir allmählich alle wesentlichen Formen und Erzeugnisse des Zusammenlebens der Menschheit wie Familie, Staat, Stände, Religion, Literatur u. s. w. nach und neben einander entstehen und sich gegenseitig fördern resp. hemmen sehen. Die Aufgabe einer Völkerpsychologie, wie sie Lazarus in dem Aufsatz über »Begriff und Methode der Völkerpsychologie« (Zeitschrift für Völkerpsychologie Band I 1860) darlegt, ist einerseits zu zeigen, was der Volksgeist ist, unter welchen ganz allgemeinen Bedingungen und Gesetzen er lebt und wirkt, welches überall seine konstitutiven Elemente sind, wie diese sich bilden, in welche Verhältnisse sie zu einander treten, und was jedes für das Ganze wirkt, so daß hieraus die Entstehung und Entwicklung des Volksgeistes klar werde. Dieser Teil ist also

abstrakt und allgemein, freilich nicht ohne Rücksicht auf die einzelnen Völker und ihre Geschichte, aber doch nur mit Beseitigung des Eigentümlichen das Allgemeine heraushebend. Es ist hier die Rede von der Menschheit als Volk, von Sprache, Religion u. s. w., wie diese als Äußerungen des zum Volksgeiste bestimmten Menschengeistes sich offenbaren. Der zweite konkrete Teil behandelt die wirklich existierenden Volksgeister und ihre besonderen Entwicklungsformen. Jener stellt die Gesetze auf, die für alle Völker gelten; dieser beschreibt, charakterisiert die einzelnen Völker als die besonderen zur Wirklichkeit gelangten Formen jener Gesetze. Bei einem tieferen monographischen Eingehen auf den Gegenstand können auch andere als gerade die Volkseinheiten dieser zwiefachen Betrachtung unterworfen werden. Es kann von den psychischen Gesetzen des Staatslebens, der Religionsgenossenschaft und dergleichen überhaupt und dann auch von bestimmten Staaten und Kirchen gehandelt werden, in denen jene Gesetze zu einer individualisierten Verwirklichung gelangt sind.

Die besonders von W. Wendt in den »Philosophischen Studien« (Bd. IV S. 1—27) und von dem Herbartianer Hermann Paul in seinen »Principien der Sprachgeschichte« (2. Aufl. 1868) gegen die Völkerpsychologie erhobenen Einwürfe suchte Heymann Steinthal in seiner Zeitschrift zu widerlegen resp. auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Er wurde 1823 zu Gröbzig geboren und wurde 1863 Professor in Berlin; er starb 1899. Seine Hauptschriften sind »Grammatik, Logik und Psychologie« (Berlin 1855), »Der Ursprung der Sprache« (ibid. 1856, 3. Aufl. 1877), »Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik« (ibid. 1863—64), »Abriß der Sprachwissenschaften« (ibid. 1871, 2. Aufl. 1881), »Allgemeine Ethik« (ibid. 1886), »Zu Bibel und Religionsphilosophie« (ibid. 1890). Steinthals Hauptforschungsgebiet war die allgemeine Sprachwissenschaft, d. h. die Untersuchung über den Ursprung der Sprache, ihr Verhältnis zum Denken, den innern Zusammenhang der Sprachen unter einander, die Verbindung derselben mit der Kultur und Religion und dem Mythos der Völker. Das Schema, welches Steinthal von der Gliederung der historischen Einzelwissenschaften und dem Verhältnis der Individual- und Völkerpsychologie zu derselben gibt, ist dieses: I. Allgemeine Psychologie als Lehre vom Mechanismus der Vorstellungen, Gefühle und Triebe; II. Völkerpsychologie als Lehre vom geistigen Zusammenleben und zwar a) synthetische Völkerpsychologie oder allgemeine Grundsätze des geistigen Zusammenlebens, b) Anwen-

dung dieser Grundsätze auf Ethnologie, Prähistorie und Geschichte; III. Individuelle Psychologie als Lehre vom Einzelgeiste. — In der individuellen Psychologie wird von Steinthal besonders die Bedeutung des Apperzeptionsprozesses klargelegt. In der Ethik bemühte er sich, die beiden Richtungen der idealistischen und naturwissenschaftlichen Anschauung zu verbinden. Die fünf praktischen Ideen der Ethik sind die Ideen der sittlichen Persönlichkeit, des Wohlwollens, der Vereinigung, des Rechts und der Vollkommenheit.

Steinthals nennenswertester Schüler, der freilich in seinen späteren Schriften über ihn hinausging und sich Leibniz und Lotze näherte, ist Gustav Glogau. 1844 in Tilsit geboren, wurde er 1884 Professor der Philosophie in Kiel und wirkte hier bis zu seinem 1895 infolge eines Unglücksfalls auf einer Reise in Griechenland erfolgten Tode. Er schrieb »Steinthals psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt« (Berlin 1876), »Das Wesen und die Grundlagen der heutigen Psychologie« (Halle 1877), »Ist die Sprache eine Erfindung?« (ibid. 1877), »Abriß der philosophischen Grundwissenschaften« (I. Teil Breslau 1880, II. Teil ibid. 1888), »Ziel und Wesen der humanistischen Bildung« (Zürich 1881), »Grundriß der Psychologie« (Breslau 1884), »Die Phantasie« (Halle 1884), »Die Schönheit« (Kiel 1892), »Graf Leo Tolstoi, ein Beitrag zur Religionsphilosophie« (ibid. 1893), »Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre« (ibid. 1894), »Das Vorstadium und die Anfänge der Philosophie« (herausgeg. von H. Siebeck 1895), »Vorlesungen über Rel.-Philosophie (herausgeg. von Hans Clasen, Kiel 1898) u. a. Im Gegensatz zur Transzendentalphilosophie, welche die apriorischen Elemente der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, insofern sie in den genannten drei Gebieten zur Tätigkeit kommen, aufsucht und in der Ordnung eines ruhenden Systems darlegt, richtet sich Glogaus Untersuchung auf sämtliche in der geschichtlichen Entwicklung des Geistes hervortretende apriorischen Elemente und sucht ihre Entfaltung aus einander zu zeigen. Glogau wandte sich dabei nicht bloß dem naturwissenschaftlichen Erkennen zu, auf welches Kant, dem die geschichtliche Entwicklung des Geistes noch fern lag, wesentlich gerichtet blieb, sondern schloß das ganze Gebiet des geschichtlichen Lebens in das als Tatsache Gegebene ein und legte es seiner Analyse zugrunde. Dabei ist er von der völkerpsychologischen Grundlage aus zu einer grandiosen Metaphysik fortgeschritten, welche Plato, Leibniz und das Christentum wieder herstellt. Glogaus Hauptstreben liegt in dem Nachweis, daß

Philosophie und Religion mit einander aufs Engste verbunden sind. Wie die Grundlage der materiellen Welt prinzipiell als Anschauung intelligibler Wesen zu denken ist, so ist auch die Grundlage der ganzen Welt eine absolute Vernünftigkeit; denn abgesehen davon, daß ein gleichartiges materielles Weltsubstrat niemals mit der Innerlichkeit als deren absolutem Gegensatz zu vereinigen wäre, so würde ein solches auch an sich keine wahrhafte Einheit zu begründen vermögen. Ein gleichartiges ausgedehntes Substrat und die Allgemeingültigkeit mechanischer Prinzipien würde Ganze niemals verstehen lassen, deren naturgewordene Anordnung eine Organisation, d. h. eine Einheit des Sinnes oder Zweckbeziehungen offenbart. Nun ist aber der Aufbau derartiger Einheitsformen das durchgehende Wesen der Naturkraft. Wenn darum schon die Rückwirkung der menschlichen Zwecktätigkeit auf die Natur, welcher diese als Hülfsmittel sich fügt, die Voraussetzung erfordert, daß beide aufeinander abgestimmt sind, so wird dieselbe noch mehr durch die kontinuierliche Abartung bestätigt, in welcher die Natureinrichtung versorgend überall die Anknüpfungspunkte geschaffen hat, welche die Ausgangspunkte für ein späteres (ethisches) Leben bilden. Daraus resultiert, daß nach der Grundvoraussetzung der Logik eine durchgehende Einheit der Weltsubstanz notwendig ist, die in allen Richtungen und Teilen im einzelnen wie im ganzen in der Vernunfttätigkeit ihre Wurzel hat; das letzte Prinzip der Erkenntnis der Dinge muß einheitlich und allbeherrschend sein. Dieses letzte Prinzip stellt die religiöse Spekulation auf Grund der Welterfahrung mit Recht als Gottheit hin; sie zeigt, daß nur eine höchste, in allen wirksame und alles durchwohnende und durchwaltende Weisheit das Gemüt befriedigt, und daß auch logisch das Dasein nur so verständlich wird. Gott ist Quell und Ursprung alles Lebens, die letzte Einheit und wahre Ursache des Seins und Geschehens, in der auch die realen Beziehungen der endlichen Wesen, ihr Zusammenhang und ihr Wechsel, bleibend begründet sind. Die vollkommenste Religion ist die christliche, in welcher das Licht der Welt ein für allemal erschienen ist. Glogaus Erkenntnistheorie gipfelt in dem Satze, daß alles Sein Innensein oder Bewußtsein sei: Dinge sind, sofern sich (in einem Bewußtsein) Ideen entwickeln. Nur die eigenartige transzendente Bedingtheit eines Teiles des Bewußtseinsinhaltes, der »äußeren« Anschauung, bewirkt die Spaltung dieses Inhalts in Natur und Geist. Weil aber alle Innerlichkeit nur aus äußeren Anzeichen erschlossen werden kann, so ist kein Grund vorhanden, daß nicht diese Innerlichkeit sich

durch das ganze Gebiet der Körper, der organischen wie der anorganischen erstreckt, so daß der scheinbar verschiedene Gegenstand der Einzelwissenschaften im Grunde derselbe ist, nur daß die Naturwissenschaft denselben unter der Kategorie bewegter Räumlichkeit, die Geisteswissenschaft unter der des Inneseins betrachtet, und daß die erste Betrachtungsweise mehr von der anorganischen und niederen organischen Natur, die letzte dagegen vom Menschenleben herausgefordert wird. In der Psychologie faßt Glogau die Seele substantiell, und zwar nicht als ein unbestimmtes Subjekt, sondern als eine »Monade unter Monaden, die besonders bevorzugt ist«; denn die zusammenfassende Erinnerung, das Denken, die Sprache u. s. w. lassen sich nicht aus der Tätigkeit unzähliger Gehirnatome ableiten, sondern zwingen zur Annahme einer besonderen einheitlichen Substanz, welche die wachgerufenen Kräfte in sich erhält und eigenartig verknüpft.

Die Glogauschen Gedanken werden heute besonders durch die »Gustav Glogau-Gesellschaft« verbreitet (Geschäftsstelle Pastor La Roche in Golzow bei Zauch-Belzig), die jährlich ein Jahrbuch erscheinen läßt, und der hochbedeutende Forscher der Gegenwart angehören.

Gustav Schilling wurde 1815 geboren und wirkte als Professor der Philosophie in Gießen; er starb 1872. Seine wichtigsten Schriften sind »Lehrbuch der Psychologie« (Leipz. 1851), »Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen des Geistes« (ibid. 1863) und »Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus« (ibid. 1867). Die Grundgedanken der Schillingschen Psychologie sind folgende: Die Empfindungen und Vorstellungen samt den Gefühlen, Begehrungen und Handlungen denken wir zwar als etwas Wirkliches, aber zugleich als solches, das seinen Bestand nicht in sich selber hat; wir fassen sie nur als Ereignisse und Zustände, die als solche unselbständig sind und auf ein anderes Selbständiges hinweisen, in dem sie geschehen. Ein so Gesetztes nennen wir ein Seiendes im strengsten metaphysischen Sinn dieses Wortes oder ein reales Wesen. Das Seiende ist also als ein Selbständiges und Beharrliches zu denken, dessen Existenz und Bestand weder von vorstellenden Wesen noch von andern Dingen in der Welt abhängig, sondern absolut gesetzt ist. Dieses Seiende ist die Seele, deren Erkenntnis ein Hinausschreiten über die innere Erfahrung notwendig macht; sie ist eine zum Wahrgenommenen hinzutretende notwendige Ergänzung der Erfahrung, zu welcher uns die Er-

fahrung selbst treibt, wenn man sie denken und begreifen können will. Die Seele ist ein unräumliches einfaches Wesen; sie steht mit vielen anderen realen Wesen, welche wie sie selbst einfache Qualitäten ohne Ausdehnung sind, in Zusammenhang und bildet mit ihnen die menschliche Persönlichkeit. Sie wirkt vom Gehirn aus auf den Körper, solange das irdische Leben dauert; durch den Tod wird sie wieder vom Leibe befreit. Die wissenschaftliche Psychologie »kann sich nicht anders als für die Fortdauer der Seele und ihres inneren Lebens über den Tod des Leibes hinaus entscheiden« (Lehrbuch der Psych.). Diese Fortdauer ist eine Fortdauer der individuellen Persönlichkeit, weil mit der erworbenen Bildung das Eigentümliche der Ichheit bleiben muß. Da die Seele zu ihren Empfindungen nichts von außenher aufnimmt, sondern in ihnen ihre eigenen Tätigkeiten besitzt, so können auch die aus ihnen hervorgehenden Wahrnehmungen und Vorstellungen der Dinge keine ähnlichen Abbilder derselben sein. Allein da die Empfindungen nur auf Grund äußerer Regungen entstehen und ihre Beschaffenheit von der Beschaffenheit des Äußeren im Verhältnis zu der der Sinnesorgane und der Seele gesetzmäßig abhängt, so liegen demnach in ihnen sichere Hindeutungen auf das Äußere, sie stehen zu ihm in ganz bestimmten Beziehungen. Lediglich in diesem Sinne wird durch unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen die Außenwelt repräsentiert oder dargestellt.

Heinrich Spitta, geboren 1849, Professor der Philosophie in Tübingen, veröffentlichte »Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele« (Tüb. 1878, 3. Aufl. 1892), »Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen« (ibid. 1881, 2. Aufl. 1892), »Einleitung in die Psychologie als Wissenschaft« (Freiburg i. Br. 1886), »Die psychologische Forschung und ihre Aufgabe in der Gegenwart« (ibid. 1889), »Mein Recht auf Leben« (Tüb. 1900), »Unmoderne Rezepte« (Tüb. und Leipz. 1901) u. a. Spitta sieht in der Einheit des Selbstbewußtseins, des untrüglichen Zeichens psychischer Gesundheit, eine Tatsache, die wir in jedem Augenblick unseres Lebens wahrnehmen, sobald wir darauf achten: ich bin während meiner ganzen Lebenszeit stets derselbe, was auch sonst Wandelbares an mir vorgegangen sein mag; ich bin ich zu aller Zeit, derselbe und doch wieder nicht derselbe, weil ich eine innere Entwicklungsgeschichte durchmachen muß. Als solches Ich unterscheide ich mein inneres Leben von dem der Außenwelt; der Gegensatz von Natur und Geist besagt nichts weiter, als daß ich an mir und in

mir immer wieder erfahre, daß Inneres und Äußeres verschiedene Dinge sind. Wenn wir auch vom Inneren und Äußeren gar nichts Näheres wüßten, — das eine wüßten wir sicher, daß sie nicht identisch sind. Diese Tatsachen berechtigen zu der Hypothese, daß eine immaterielle Substanz existiert, in welcher sich das psychische Geschehen vollzieht, und die damit den Träger für die Bewußtseinserscheinungen als Tatsachen unserer inneren Erfahrung bildet. Diese Substanz ist die menschliche Seele. Die Psychologie betrachtet die Seele zuerst in ihrem Rezeptionsprozeß (»die Seele verinnerlicht das Äußere«), sodann in ihrem Reproduktionsprozeß (»die Seele verarbeitet das Gegebene«) und endlich in ihrem Produktionsprozeß (»die Seele tritt aus ihrem Fürsichsein heraus und wirkt auf die Außenwelt ein«).

Ludwig Strümpell wurde 1812 in Schöppenstedt geboren, habilitierte sich 1843 in Dorpat, wurde daselbst 1844 a. o. und 1849 o. Professor und ging 1871 nach Leipzig; er starb 1899. Seine wichtigsten Schriften sind »Erläuterungen zu Herbarts Philosophie« (Gött. 1834), »Die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik« (Braunschweig 1840), »Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart« (ibid. 1843), »Vorschule der Ethik« (Mitau 1844), »Entwurf der Logik« (ibid. 1846), »Geschichte der griechischen Philosophie« (I Leipz. 1854, II ibid. 1861), »Erziehungsfragen« (ibid. 1869), »Der Kausalitätsbegriff« (ibid. 1871), »Die Natur und Entstehung der Träume« (ibid. 1874), »Die Geisteskräfte des Menschen, verglichen mit denen der Tiere« (gegen Darwin, ibid. 1878), »Psychologische Pädagogik« (ibid. 1879), »Grundriß der Logik« (ibid. 1881), »Grundriß der Psychologie« (ibid. 1884), »Einleitung in die Pilosophie« (ibid. 1886), »Gedanken über Religion und religiöse Probleme« (ibid. 1889), »Die pädagogische Pathologie« (ibid. 1890, 2. Aufl. 1892), »Pädagogische Abhandlungen« (ibid. 1894), »Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik, Staatswissenschaft, Ästhetik und Theologie« (ibid. 1895), »Abhandlungen zur Gesch. der Metaphysik, Psychologie und Religionsphilos. in Deutschland« (ibid. 1896), »Vermischte Abhandlungen aus der theoret. und prakt. Philosophie« (ibid. 1897). Strümpells Grundüberzeugung ist die Ansicht, daß Herbarts Philosophie die übrigen Systeme der Zeit an spekulativem Gehalte und an Fruchtbarkeit der Resultate nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht weit überragt. Dennoch ist Strümpell kein so einseitiger Herbartianer, daß er Herbarts Philosophie, an und für sich betrachtet, diejenige Vollkommenheit zuschriebe, mit welcher das Denken völlig zufrieden sein könnte. Er trennt wie

Herbart scharf zwischen theoretischer und praktischer Philosophie: das, was ist und was sich unmittelbar auf das Seiende bezieht, hat mit dem, was sein oder nicht sein soll, und mit allem, was mit Beifall oder Tadel gedacht wird, nichts zu tun. Die Philosophie lehnt zwar ein exaktes Wissen von Gott ab, aber die Religionsphilosophie bildet gleichwohl die Vereinigung aller Teile der Philosophie, indem das erlangte theoretische, ethische und ästhetische Wissen sich in der Idee Gottes zu einem einheitlichen System der Erkenntnis verknüpft, so daß sowohl das logische, sittliche und ästhetische als auch das religiöse Vernunftbedürfnis befriedigt wird. In der Psychologie statuiert Str. neben dem psychischen und psychologischen Mechanismus eine Anzahl »freiwirkender Kausalitäten im Seelenleben«. Er nimmt vier Gesetze der psychisch-mechanischen Kausalität an: 1) das der Behandlung, 2) das der Kontinuität, wonach die reale Einheit und Einfachheit der Seele als solche der hinreichende Grund aller Zusammenhänge und Verbindungen ihrer Zustände, kurz aller Einheitlichkeiten des Bewußtseins ist, welche mit Notwendigkeit aus der Natur der Seele folgen, 3) das der Ausschließung, wonach jeder Vorstellungsakt durch seinen Inhalt jeden andern von sich ausschließt, und 4) das der Reihenbildung. Die freiwirkenden Kausalitäten haben es nicht mit bloßen Bewußtseinsinhalten zu tun, die gleichgültig sind, sondern mit solchen, die einen Wert haben. Diese neuen Kausalitäten geschehen dann durch den dem Inhalt zukommenden Wert und entspringen aus dem Gefühle, das selbst die erste ist; die andern sind die logische, die ästhetische, die des Gewissens und die der Selbstbestimmung (cfr. Überweg-Heinze). Strümpells psychologische Pädagogik macht den Versuch, sowohl eine Anzahl prinzipieller Sätze der Psychologie als auch gewisse spezielle Lehren derselben in eine solche Verbindung mit der Pädagogik zu bringen, daß für die psychologisch-pädagogische Erkenntnis ein günstiger Erfolg erwartet wird. Er legt hier in scharfsinnigen Untersuchungen die geistige Entwicklung des Kindes, bezogen auf die Zwecke, welche die Erziehung des Kindes durch den Erwachsenen im Anschluß an die Individualität desselben zu erreichen strebt, dar und bietet eine Menge von Gesichtspunkten, welche auf die Entwicklung der pädagogischen Wissenschaft nicht ohne Einfluß geblieben sind.

Wilhelm Volkmann von Volkmar wurde 1822 in Prag geboren, studierte Philosophie, habilitierte sich 1846 als Dozent der Ästhetik in Prag und wurde hier 1856 a. o. und 1861 o. Pro-

fessor der Philosophie; er starb 1877. Seine bedeutendsten Schriften sind »Die Lehre von den Elementen der Psychologie als Wissenschaft« (Prag 1850), »Grundriß der Psychologie vom Standpunkt des philosophischen Realismus aus und nach genetischer Methode« (Halle 1856), »Lehrbuch der Psychologie« (2. Aufl. des vorigen, 2. Bde., Cöthen 1875 f., 4. Aufl. 1894 f.), »Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie« (Prag 1858) und »Über die Prinzipien und Methode der Psychologie« (Ztschr. für ex. Philos. II. 1861 S. 33—71). Volkmar sieht die Aufgabe der Philosophie darin, den im Verlaufe des Lebens sich ansammelnden Gedankenkreis der einzelnen von den Mängeln und Gebrechen zu befreien, die ihnen infolge seines sich selbst überlassenen Entstehungsprozesses mit einer gewissen Notwendigkeit anhaften, und dadurch über den subjektiven Gedankenkreisen der einzelnen einen allgemein gültigen, objektiven Gedankenkreis herzustellen. Diese Aufgabe der Philosophie zerlegt sich in so viele von einander unabhängige Probleme, als der Gedankenkreis des Lebens unter einander verschiedene Veranlassungen dem geregelten, seiner selbst gewiß gewordenen Nachdenken darbietet. Solcher Veranlassungen, den gemeinen Gedankenkreis reformierend zu überschreiten, stellen sich der Hauptsache nach drei heraus. Der Versuch, sich über die Inhalts- und Umfangsverhältnisse der Begriffe volle Klarheit zu verschaffen, führt zu der Aufstellung gewisser Gesetze, welche, da die Undeutlichkeit des vorphilosophischen Gedankenkreises über alle Begriffe gleichmäßig und von dem besonderen Inhalte unabhängig verbreitet erscheint, auch von jeder Bestimmtheit des Inhalts abstrahieren; die systematische Lösung dieses Problems gibt die Logik. Die auffällige Eigenart gewisser Begriffe, durch welche die unbedingten Wertschätzungen, sei es des denkenden Subjekts selbst, sei es einzelner Objekte, außer ihm gedacht werden, erzeugt das Streben, die zerstreuten fragmentarischen Wertbestimmungen in vollständige Reihen zusammenzustellen und die Endglieder dieser Reihen in die allgemeinen Begriffe des unbedingt Wohlgefälligen zusammenzufassen; dieser Zweig der Philosophie ist die Ästhetik im weiteren Sinne, deren Unterabteilungen die Ethik und eigentliche Ästhetik bilden. Jene Begriffe endlich, durch welche wir wirklich Seiendes oder wirkliches Geschehen denken, zeigen sich bei näherer Betrachtung mit inneren Widersprüchen behaftet. Widersprüche sind aber da schlechthin unerträglich, wo durch das Subjekt, welchem die unvereinbaren Prädikate beigelegt werden, ein wirklich Existierendes oder ein wirkliches Geschehen gedacht werden soll. Die Lösung dieser Widersprüche bildet die

Aufgabe der Metaphysik und muß in einer Weise geschehen, daß einerseits die Gültigkeit der Begriffe dem Gegebenen gegenüber erhalten, andrerseits die Denkbarkeit derselben den logischen Grundgesetzen gegenüber gewonnen wird. Diese Lösung muß ihren Weg durch eine Reihe allgemeiner Begriffe nehmen, unter denen die Begriffe Gott, Seele und Natur eine hervorragende Stellung einnehmen. So entstehen drei Disziplinen, welche Metaphysik und Empirie mit einander in Verbindung bringen, die Religionsphilosophie, Psychologie und Naturphilosophie. Die Psychologie, deren Problemen sich Volkmar besonders gewidmet hat, ist die Wissenschaft, welche die allgemeinen Klassen der psychologischen Phänomene aus den empirisch gegebenen Vorstellungen und dem spekulativen Begriffe der Vorstellung nach den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungslebens zu erklären sucht. Volkmars Hauptbuch, das »Lehrbuch der Psychologie«, enthält zwei methodologisch verschiedene Hauptteile, deren erster die Entwicklung der allgemeinen Gesetze des Seelenlebens aus ihren Prinzipien zum Gegenstand hat und aus diesen Gesetzen die einfacheren Phänomene unmittelbar und in der Reihenfolge ableitet, in welcher die Gesetze selbst zur Entwicklung gelangen; der zweite Teil folgt der Verschiedenheit innerhalb der komplizierten Phänomene und führt diese in der Ordnung, in welcher die Komplizierung zunimmt, auf die bereits gewonnenen Gesetze zurück.

Theodor Waitz wurde 1821 zu Gotha als Sohn des auch in der Literatur der Herbartschen Philosophie bekannten gothaischen Stiftspredigers und Seminardirektors J. H. W. Waitz («Die Hauptlehren der Logik«, Erfurt 1840) geboren, studierte Theologie, Geschichte, Philologie, Mathematik und Philosophie in Jena und Leipzig, habilitierte sich 1844 in Marburg für Philosophie und wurde hier 1848 a.o. und 1863 o. Professor; er starb 1884. Wir nennen von seinen Schriften »Grundlegung der Psychologie« (Hamburg 1846, 2. Aufl. Leipzig 1877), »Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft« (Braunschweig 1849), »Allgemeine Pädagogik« (ibid. 1852, 4. Aufl. 1898, herausgeg. v. O. Willmann) und »Anthropologie der Naturvölker« (4 Bände 1859—64, Bd. 5 und 6 von Gerland herausgegeben 1870 f., 2. Aufl. 1877 ff.). Waitz' philosophischer Standpunkt ist zwar im Allgemeinen derjenige der Herbartschen Philosophie, doch sind die Untersuchungen über das Organon des Aristoteles, dessen beste Ausgabe von ihm stammt, nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben, so daß er auch als der selbständigste von allen Herbartianern bezeichnet werden kann.

Er hält zwar Herbarts Voraussetzungen über die Einfachheit der Seele fest, führt auch infolgedessen die psychologischen Erscheinungen auf die Vorstellungstätigkeit zurück und weicht in keiner Hinsicht von Herbarts Streben nach exakter Untersuchung ab, gibt aber sowohl die mathematische Methode Herbarts in der Psychologie als auch die Lehre von der Selbsterhaltung und dem statistisch-mechanischen Verhältnis der Vorstellungen zu einander auf und behandelt die Vorgänge in der Seele als wirkliche Veränderungen, nicht aber wie Herbart als Sache einer zufälligen Ansicht. Er bemüht sich dabei nach Kräften, die Psychologie in enge Verbindung mit der Physiologie zu bringen und ihr ein streng empirisches Fundament zu geben. In seiner »Anthropologie der Naturvölker« hat Waitz mit größter Genauigkeit und Sorgfalt die Nachrichten über die wilden und rohesten Stämme Afrikas, Amerikas u. s. w. gesammelt und auf Grund derselben die Arteinheit und Racenverschiedenheit der Menschen sowie ihren Naturzustand und die Bedingungen der Kulturentwicklung untersucht. Die physischen Charaktere, die sittlichen, religiösen, politischen und intellektuellen Zustände der verschiedenen Völker werden geschildert, kritisiert und zu klaren Gesamtbildern verknüpft. Die Untersuchung legt klar, daß kein Kulturvolk das Recht hat, die wilden Naturvölker zu verachten und wie Tiere zu behandeln. Wir sehen in ihnen Menschen, welche sich gleich uns zur Mündigkeit und sittlichen Freiheit erheben sollen. Waitz' pädagogische Gedanken sind auch heute noch für Schule und Unterricht von großem Wert; cfr. dazu besonders J. C. G. Schumanns Lehrbuch der Pädagogik.

Theodor Wittstein, Professor in Hannover, veröffentlichte »Neue Behandlung des mathematisch-psychologischen Problems von der Bewegung einfacher Vorstellungen« (Hannover 1845), »Zur Grundlegung der mathematischen Psychologie« (Zeitschr. für ex. Philos. VIII, 1869) u. a. Wittstein stellt neben die Herbartsche und die von Albert Lange (»Die Grundlegung der mathematischen Psychologie« 1865) als die wahre Konsequenz der Herbartschen Prinzipien bezeichnete Hypothese über die gegenseitige Hemmung der Vorstellung eine dritte. Wir haben in a und b zwei gegebene entgegengesetzte Vorstellungen, von denen wir annehmen werden, daß a die größere und b die kleinere sei; ferner sei der Gegensatz zwischen diesen beiden Vorstellungen voll, d. h. soll a vollständig im Bewußtsein bleiben, so muß das ganze b sinken, und soll b vollständig im Bewußtsein bleiben, so muß das ganze a sinken. Endlich nehmen wir an, es zerfalle durch

die Hemmung jede der beiden Vorstellungen a und b in ein Gehemmtes h und h^1 und einen im Bewußtsein bleibenden Rest r und r^1, so daß man hat $a = r + h$ und $b = r^1 + h^1$; und die Summe $h + h^1$ oder die Hemmungssumme bezeichnen wir mit H. Soll nun a ungehemmt bleiben, so muß b aus dem Bewußtsein verschwinden. Aber b verschwindet nicht, hemmt also a, und von dieser Hemmung muß die Vorstellung a einen ihrer umgekehrten Größe $\left(\text{d. i. } \frac{1}{a}\right)$ proportionalen Anteil übernehmen. Ganz dasselbe gilt, wenn a mit b vertauscht wird, da die relative Größe der beiden Vorstellungen dabei nicht in Betracht kommt. Demnach ergibt sich die Größe der Hemmung für die einzelnen Vorstellungen durch folgende Proportionen:
$\left(\frac{1}{a} + \frac{1}{b}\right) : \frac{1}{a} = b : h$ und $\left(\frac{1}{a} + \frac{1}{b}\right) : \frac{1}{b} = a : h^1$, aus denen folgt $h = \frac{b^2}{a + b}$ und $h^1 = \frac{a^2}{a + b}$ und der Betrag der Hemmungssumme wird $H = \frac{a^2 + b^2}{a + b}$. Endlich erhält man für die im Bewußtsein bleibenden Reste der beiden Vorstellungen die Werte $r = \frac{a^2 + ab - b^2}{a + b}$ und $r^1 = \frac{b^2 + ab - a^2}{a + b}$, d. h. die Hemmungssumme liegt ihrer Größe nach immer zwischen den beiden gegebenen Vorstellungen; sie ist einer Größe gleich, welche man das quadratische Mittel aus a und b nennen kann, und welche das arithmetische Mittel um ebensoviel übertrifft, wie das harmonische Mittel kleiner ist als letzteres. Wenn die schwächere Vorstellung durch die stärkere gänzlich aus dem Bewußtsein verdrängt wird, ergibt sich bei vollem Gegensatz für die schwächere Vorstellung b der Schwellenwert $\frac{a\sqrt{5} - 1}{2} = a . 0{,}618$ d. h. ein durch diese Gleichung definierter Wert von b muß neben a, damit Gleichgewicht entstehe, gänzlich auf die Schwelle des Bewußtseins hinabsinken. Man erkennt in diesem Schwellenwerte die Teilung der Vorstellung a nach dem goldenen Schnitt, und zwar so, daß der größere Teil dieser Teilung dem gefundenen Werte von b gleicht.

Außer den besprochenen Psychologen seien noch genannt Franz Cupr (»Grundriß der empirischen Psychologie« Prag 1852), J. U. Kramâr (»Die Hypothese der Seele«, 2 Bde. Leipz. 1898), G. A. Lindner (»Lehrbuch der formalen Logik« Graz 1861, 5. Aufl. Wien 1881, «Lehrbuch der empirischen Psychologie«

9. Aufl. Wien 1889, »Das Problem des Glücks« Wien 1868, »Ideen zur Psychologie der Gesellschaft« Wien 1871), Ed. Olawsky (»Die Vorstellungen im Geiste des Menschen« Berl. 1868), R. Preis (»Analyse der Gefühle« Görz 1854, »Analyse der Begehrungen« ibid. 1859), G. L. W. Resl (»Die Bedeutung der Reihenproduktion für die Bildung synthetischer Begriffe und ästhetischer Urteile« Wien 1857, »Zur Psychologie der subjektiven Überzeugung« Czernowitz 1868) und H. E. Röer (»Über Herbarts Methode der Beziehungen« Braunschw. 1833).

ε) Ästhetiker der Herbartschen Schule.

Robert Zimmermann wurde 1824 in Prag geboren, habilitierte sich 1849 in Wien und wurde 1850 in Olmütz, 1852 in Prag und 1861 in Wien Professor der Philosophie; er starb 1898. Seine Hauptschriften sind »Leibniz' Monadologie« (Wien 1847) »Leibniz und Herbart« (ibid. 1849), »Das Rechtsprinzip bei Leibniz« (ibid. 1852), »Über Leibniz' Conceptualismus« (ibid. 1854), »Leibniz und Lessing« (ibid. 1855), »Philosophische Propädeutik« (ibid. 1852, 3. Aufl. 1867), »Über das Tragische und die Tragödie« (ibid. 1856), »Geschichte der Ästhetik« (ibid. 1858), »Schiller als Denker« (Prag 1859), »Philosophie und Erfahrung« (Wien 1861), »Allgemeine Ästhetik« (ibid. 1865), »Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik« (ibid. 1870), »Kant und die positive Philosophie« (ibid. 1874), »Die Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang« (ibid. 1876), »Anthroposophie im Umriß« (ibid. 1882). Zimmermann hält an der Lehre Herbarts von den Realen, welche er mit der Atomistik verbindet, fest, kritisiert aber die Theorie der Selbsterhaltungen als des wirklichen Geschehens und die Annahme der einfachen Empfindungen. Zimmermanns Hauptverdienste liegen auf dem Gebiete der Ästhetik. Seine Ästhetik enthält zwei Teile, einen historisch-kritischen und einen systematischen. Der historisch-kritische Teil geht darauf aus zu zeigen, daß das Wesen des Schönen, seit man es überhaupt zum Objekt philosophischer Bearbeitung machte, in Formen entweder gesetzt worden wäre oder doch hätte gesetzt werden sollen. Der systematische Teil versucht die Formen, in denen das absolut Wohlgefällige ruht, vollständig aufzuzählen und durch deren Anwendung auf Natur und Geist, vereinzelten und sozialen Geist, als solche darzutun. Das wahrhaft Ästhetische ist nach Zimmermann lediglich in der Form begründet, so daß der Stoff als solcher ästhetisch gleichgültig ist und ihm vom Gesichtspunkt der Ästhetik nur als geformter Stoff Wert und Unwert zukommt. Die drei Sätze, in denen die Grundlage einer Ästhetik als reiner Formwissenschaft und zugleich als Wissenschaft

überhaupt ruht, lauten: 1) Kein Einfaches gefällt oder mißfällt ästhetisch, 2) an dem Zusammengesetzten gefällt oder mißfällt nur die Form, und 3) die Teile außerhalb der Form, die Materie, sind ästhetisch gleichgültig. Der Fehler der spekulativen Ästhetik lag darin, daß sie stets nach der Ursache des Scheins statt nach den Gründen des Gefallens des Scheins fragte, die letzte Ursache, das Absolute, auch für den letzten Grund des Gefallens ansah und das Schöne nicht gefallen ließ, weil es schön, sondern weil es Erscheinung des Absoluten, der Idee, oder weil es Gott ist. Zimmermann entwickelt analog den fünf praktischen Ideen Herbarts fünf allgemein-ästhetische Formen, welche in ihrem Umfange auch jene fünf enthalten. In gleicher Weise werden ursprüngliche oder elementare und abgeleitete oder zusammengesetzte Formen unterschieden. Die fünf ursprünglichen Formen erhalten die Namen der Vollkommenheit, des Charakteristischen, des Einklangs, der Korrektheit und der Ausgleichung samt dem harmonischen Abschluß; ihr Gesamtinbegriff gibt den Inhalt des Schönen. Setzen wir ein Vorbild, welches der Form des Vollkommenen, des Einklangs, des Korrekten und nicht bloß der Ausgleichung, sondern des abschließenden Ausgleichs entspräche, so wäre das Nachbild eines solchen auch noch als Nachbild nach der Form des Charakteristischen absolut wohlgefallend, und wir könnten es als Inbegriff alles dessen, wodurch überhaupt etwas wohlgefällig zu werden vermag, nicht bloß schön, sondern das Schöne selbst nennen. Die Reihe der abgeleiteten Formen befolgt eine andere Ordnung. Bei einer Vielheit im vollendeten Vorstellen gegebener vergleichbarer Vorstellungen, welche als Teile eines einzigen zusammengesetzten Bildes zu fassen sind, wird vor allem das Störende Gelegenheit haben, sich geltend zu machen, weshalb mit denjenigen Mehrheitsformen zu beginnen ist, die zunächst auf einem ursprünglichen Mißfallen beruhen und zu dessen Hinwegräumung bestimmt sind. Dies sind offenbar die Formen der Korrektheit und der abschließenden Ausgleichung, die hier zu Formen der Reinheit und Freiheit werden; die Form des Charakteristischen führt hier zur Form der Wahrheit, die des Einklangs zu der der Einheit und die Vollkommenheit zum Vollkommenheitssystem. Ihr Gesamtinbegriff gibt analog der Form der Schönheit, gegründet auf die Gesamtheit der ursprünglichen Formen, die Form des Klassischen, das System der Klassicität. An diese allgemeine Untersuchung schließt sich die Entwicklung des Natur- und Geistes- oder Kunstschönen an. Aus der Übertragung der ursprünglichen Formen auf die Natur entspringt das Naturschöne als eine Natur-

form, die den Formen der Naturgröße, der Gesetzlichkeit, der Naturgesetzmäßigkeit und der harmonischen ausgleichenden Geistigkeit entspricht, deren Gesamtheit für sie zugleich charakteristisch, typisch ist, und aus einer gleichen Übertragung der abgeleiteten Formen der Inbegriff der abgeleiteten Naturformen, nämlich das künstlerische Natursystem, der Geist der Freiheit in der Natur, die Form der Einheit in der Natur, die Form der Wahrheit und die der Vollkommenheit in der Natur, aus deren Gesamtheit sich »das Bild des Kosmos, die Form des schönen Naturganzen ergibt«, wobei freilich die Frage, ob die gegebene Welt ein Kosmos sei, der Ästhetik fern liegt. Auf gleiche Weise gelangt Zimmermann zum Bild des Kunstschönen. Das absolute Kunstwerk wäre die Selbstabbildung des absoluten Geistes, der Logos als Bild, als Selbstanschauung des absoluten Geistes, welches aber nicht bloß als Bild, sondern auch als Seiendes die Grenzen der Ästhetik überragt. Endlich folgt aus derselben Übertragung derselben allgemeinen Formen auf den sozialen Geist rücksichtlich der ursprünglichen Formen das Bild des schönen sozialen Geistes als das treue Abbild eines energischen, uneigennützigen, an andere hingegebenen, selbst einträchtigen und die Eintracht bei anderen wollenden Geistes, welches, auf eine Mehrheit oder Gesamtheit von Geistern ausgedehnt, zum Kunstwerk des sozialen Geistes, zur schönen Geistesgenossenschaft führt. Rücksichtlich der Übertragung der abgeleiteten Grundformen entsteht das Bild einer beseelten Gesellschaft, deren Vorbild Sprach-, Aufklärungs- und Erziehungsgenossenschaft, Geisterfamilie und Genossenschaft der Geistvollen in sich faßt; das Kunstwerk des Sozialgeistes ist demnach das Geisterreich. Die Detaildurchführung der Ästhetik des Geistes schreitet nach den der Psychologie zu entlehnenden Begriffen des vorstellenden, fühlenden und wollenden Geistes vor. Für den Einzelgeist ist das Kunstwerk des Vorstellens die Phantasie, das des Fühlens der Geschmack und das des Wollens der Charakter; für den Sozialgeist erhält man als Kunstwerk des sozialen schönen Vorstellens die ästhetische Gesellschaft, als Kunstwerk des sozialen schönen Fühlens die Humanitätsgesellschaft und als Kunstwerk des sozialen schönen Wollens die sittliche Gesellschaft. Die letzte Verzweigung der Ästhetik des Geistes bildet endlich die Darlegung der idealen und realen Kunstwerke des Vorstellens. Erstere sind bloße Produkte der Phantasie, letztere sind in Erscheinung getretene Phantasie und setzen neben dem Inhalt und der Form auch noch einen Stoff voraus, in welchem das Phantasiebild abgebildet wird.

F. E. Griepenkerl wurde 1782 geboren und starb 1849 als Gymnasiallehrer in Braunschweig. Griepenkerl weicht in seinem »Lehrbuch der Ästhetik« (Braunschw. 1827) besonders darin von Zimmermann ab, daß er nicht fünf, sondern nur vier ästhetische Grundformen kennt, nämlich die der Schönheit, Vollkommenheit, des Einklangs und der Dissonanz. Die Form des Charakteristischen, von welcher Zimmermann sagt, es gebe keine andere neben ihr, die allgemeiner anerkannt und angewandt würde, führt Griepenkerl erst unter den zusammengesetzten Formen als Wahrheit auf. Griepenkerl schrieb auch ein »Lehrbuch der Logik« (2. Aufl. Helmstedt 1831) und »Briefe über Philosophie und besonders über Herbarts Lehren« (Braunschw. 1832). Auch Jos. W. Nahlowsky, Professor der Philosophie in Graz, (»Das Gefühlsleben« Leipz. 1862, 2. Aufl. 1884, »Die ethischen Ideen« Langensalza 1865, »Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate« ibid. 1865, »Allgemeine praktische Philosophie« ibid. 1870, 2. Aufl. 1885) entwickelt in seinen »Ästhetisch-kritischen Streifzügen« in der Zeitschrift für exakte Philosophie im Gegensatz zu Zimmermann Gedanken, welche neben der Form auch auf den Inhalt als Mitbedingung des Wohlgefallens Gewicht legen. »Die Form stellt den kommensurablen, der Gehalt den (relativ) inkommensurablen Faktor des Schönen dar.« Form und Inhalt sind so unzertrennlich, daß der Satz volle Gültigkeit hat: keine Form ohne Gehalt, kein Gehalt ohne Form! Die Form muß zwar zuerst und vorzugsweise, aber keineswegs exklusiv in Betracht gezogen werden. Die Ästhetik des Realismus muß, belehrt durch die Irrtümer und Unzukömmlichkeiten, zu welchen die einseitige Anschauungsweise des Idealismus geführt hat, das andere Extrem, vermöge dessen bloß die Form als das einzig und allein zu Beobachtende, der Inhalt dagegen als völlig indifferent erklärt wird, vermeiden lernen.

Theodor Vogt, geboren 1835, Professor in Wien, sucht in der Schrift »Form und Gehalt in der Ästhetik« (Wien 1865) die zur Bestimmung des Schönen oft gebrauchten Begriffe Form und Gehalt nach ihrem historischen Ursprung und nach ihrer Anwendung auf Kunst und Natur zu entwickeln. Daß der Wert des Schönen auf zwei ganz verschiedene Weisen, teils nach der Form, teils nach dem Gehalt begründet wird, liegt nach Vogt nicht bloß an der Verschiedenheit der ästhetischen, sondern der philosophischen Grundanschauung. Die diesbezüglichen Gegensätze sind hier der Idealismus und Realismus, wie sie in ihren Konsequenzen besonders von Hegel und Herbart mit Entschiedenheit durchgeführt wurden. Vogt legt in den beiden ersten Abhandlungen obi-

ger Schrift, überschrieben »Theoretische Betrachtung und praktische Wertschätzung« und »Die einzelnen ästhetischen Elemente«, seinen eigenen realistischen Standpunkt dar. Der folgende »historische Überblick« gibt eine kurze Darlegung der platonischen und aristotelischen Ästhetik und geht dann sofort zu Kant über, um darauf die Ausgestaltung der Ästhetik bei ihm und seinen Nachfolgern bis Hegel in Kürze darzustellen. Dabei wird auch des innerhalb der Herbartschen Schule von Nahlowsky herrührenden Vermittlungsversuches gedacht (siehe diesen!) und derselbe kritisiert. Im fünften Abschnitt »Die einfachen Künste« werden sechs einfache Künste aufgezählt, drei, welche Dimensionen des Raumes an sich tragen (Architektur, Malerei und Plastik), und drei andere mit Dimensionen der Zeit (Rhythmik, Musik und Poesie). Die Unterscheidung des Gleichgültigen und Wertvollen in diesen Künsten, woraus sich das, was den Gehalt bedingt, insofern er gleichbedeutend mit Wert genommen wird, von sich selbst ergibt, geht eine Menge von Beispielen zur Seite, wodurch Vogt das in Rede Stehende in jeder einzelnen Kunst anschaulich zu machen sucht. — Vogt gab außerdem in Fr. Manns »Bibliothek pädag. Klassiker« F. Rousseaus »Emil«, Kants »Über Pädagogik« und »Fichtes Reden an die deutsche Nation« heraus (Langensalza 3. Aufl. 1893 ff., 3. Aufl. 1901 und 2. Aufl. 1896).

ζ) Herbartsche Rechtsphilosophen.

August Geyer wurde 1831 zu Asch in Böhmen geboren, studierte Jurisprudenz und starb 1885 als Professor der Rechte in München. Er schrieb »Geschichte und System der Rechtsphilosophie« (Innsbruck 1863), »Über die neueste Gestaltung des Völkerrechts« (ibid. 1866) u. s. w., besonders auch viele Abhandlungen in der Zeitschrift für exakte Philosophie. Geyer steht auf dem Boden der Herbartschen praktischen Philosophie, welche er für die Rechtswissenschaft fruchtbar zu machen sich bemühte. Er faßt die Idee des Rechts als eine durch Übereinkunft der Willen entstandene Regel zur Schlichtung des Streites, und zwar zur Beilegung des ausgebrochenen ebenso wie zur Verhütung künftig drohenden Streites. Seine Weiterausführung der Herbartschen Theorie vom Staatsvertrag (cfr. Zeitschr. f. ex. Philos. V 1865) geht dahin, daß jede tatsächlich existierende Macht und folglich auch die Staatsmacht erst dann rechtlich existiert, wenn sie sich die Anerkennung der Beteiligten errungen hat. Sie unterscheidet sich von der Rousseauschen und der naturrechtlichen Lehre dadurch, daß sie erstens die sittliche Notwendigkeit des Staates betont, und zwar gestützt auf eine von allem Eudämonismus gereinigte Ethik,

so daß sie keine Freiheit der Willkür gelten läßt, daß sie zweitens nichts von der angeborenen unveräußerlichen Freiheit der Menschen weiß, so daß also jeder in dem oben angegebenen Sinne anerkannte Staat von Rechts wegen besteht, auch wenn sein Dasein mit dieser Freiheit durchaus unverträglich sein sollte: es kann a priori keine allein rechtmäßige Staatsverfassung konstruiert werden, daß sie drittens zugesteht, daß es neben der Staatsethik eine Staatsnaturlehre gibt, welche auf psychologischer Grundlage ruht und darum die naturrechtliche Lehre von der Gleichheit der Menschen verwirft: die Menschen sind Individuen, nicht Exemplare, ein absolut bester Staat ist a priori nicht konstruierbar, und daß sie endlich die historisch unleugbar gegebene Tatsache anerkennt, daß sich vor dem Staat eine vielfältige gesellschaftliche Verbindung und ein Gesellschaftsrecht unter den Menschen bildet, woran die Staatsgründenden notwendigerweise anknüpfen müssen, so daß die Stetigkeit der Rechtsentwicklung nicht bloß im Staat, sondern auch bei Begründung des Staates nicht außer acht zu lassen ist.

Sonstige Rechtsphilosophen sind Karl August Dominik Unterholzner, der in seinen »Juristischen Abhandlungen« (München 1810) vier Aufsätze veröffentlichte, von denen besonders der letzte über die »Entwicklung der philosophischen Grundsätze eines Strafsystems« seinen Ursprung den Vorträgen Herbarts verdankt und auf Herbarts praktischer Philosophie basiert (die Forderungen, welche Unterholzner hier bei der Bestimmung der Strafquantität aufstellt, sind die der Billigkeit und des Wohlwollens), ferner J. Foß, Verfasser einer »Idee des Rechts in Herbarts Ethik« (Elbing 1862), A. Stephan, Verfasser von »De justi notione, quam proposuit Herbart« (Gött. 1844), »Über Wissen und Glauben« (Hannover 1846) und »Über das Verhältnis des Naturrechts zur Ethik und zum positiven Recht« (Gött. 1854), Tuiskon Ziller, Verfasser von «Über die von Puchta der Darstellung des röm. Rechts zugrunde gelegten rechtsphilos. Ansichten« (Leipz. 1853).

η) Pädagogen der Herbartschen Schule.

F. W. Dörpfeld wurde 1824 zu Sellscheid bei Elberfeld geboren, besuchte die Erziehungs- und Präparandenanstalt zu Fild bei Mörs, kam später auf das Seminar in Mörs und wurde 1849 Lehrer und nachher Rektor der Volksschule in Barmen-Wupperfeld, er starb 1893. Unter seinen zahlreichen Schriften sind die wichtigsten »Beiträge zur pädagogischen Psychologie« (Gütersloh 3. Aufl. 1886), »Der didaktische Materialismus« (ibid. 2. Aufl. 1886), »Grundlinien einer Theorie des Lehrplans« (ibid. 1873), »Die freie Schulgemeinde auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate«

(ibid. 1863) und »Ein Beitrag zur Leidensgeschichte der Volksschule« (ibid. 2. Aufl. 1882). Dörpfeld gab außerdem seit 1857 das »Evangelische Schulblatt« heraus. Die »Beiträge zur pädagogischen Psychologie« suchen in eingehender Weise die psychischen Vorgänge zu vermitteln, sodann die in diesen Vorgängen wirkenden Naturgesetze nachzuweisen und endlich eine pädagogische Anwendung dieser psychologischen Gesetze zu geben. Das Eigentümliche der Darstellungsweise besteht darin, daß die Demonstration induktiv und möglichst auf genetischem Wege geführt wird. Die Untersuchung sucht also den Weg zu gehen, welchen die ursprüngliche Forschung wahrscheinlich eingeschlagen hat oder hätte einschlagen können. Was Dörpfelds Schulverfassungsansichten anlangt, so behauptet er, daß die wünschenswerte Selbständigkeit der Pädagogik und ihrer Institute nicht zu haben ist, wenn die Schule dem Staate inkorporiert und somit einer der Administrationszweige desselben wird. Die wünschenswerte Selbständigkeit der Schule ist nur dann zu haben, wenn diese nicht auf politischem Grund und Boden steht, sondern auf eigenem, und wenn sie eine eigene gesonderte Genossenschaft hat, von der sie getragen wird. Dieses »eigene Gedinge« ist nicht anders zu erlangen als aufgrund des Familienrechts, sodaß aufgrund desselben eine wahre Schulgemeinde ausgesondert und organisiert wird, d. i. eine korporative Verbindung von Familien, welche sich zu demselben Erziehungsideal bekennen, natürlich unter Oberleitung, Schutz und Pflege des Staates und im Zusammenhang mit allen übrigen Kulturgenossenschaften. »Der traditionellen Frage: ist der Staat oder die Kirche resp. die politische oder die religiöse Genossenschaft der wahre Schuleigentümer, stellen wir entgegen: der Gegensatz ist falsch; es gibt noch ein Drittes, und dieses Dritte ist das Rechte, und zwar das allein Rechte: die Schulgemeinde, d. i. eine Verbindung von Familien desselben religiösen Bekenntnisses zur gemeinsamen Sorge für die Bildung ihrer Kinder. Die rechte Schulgemeinde muß die Aufgabe der Schule ganz, unverkürzt umfassen. Das tut die religiöse Gemeinde nicht, ebensowenig die politische; dort wie hier schießt vom Berufe der Schule etwas über, nur jedesmal etwas anderes. Beider Aufgaben aber sind zusammengeschlossen und natürlich verwachsen in der Familie; darum kann nur eine korporative Familiengenossenschaft von gleicher religiöser Gesinnung die rechte Schulgemeinde sein« (die freie Schulgemeinde). Die Schrift »Der didaktische Materialismus« stellt die Klage, daß der der Schule zugemutete Lehrstoff weit über das richtige Maß hinausgehe, als vollberechtigt hin und

sucht dann die Ursache der Überbürdung auf. Dieselbe liegt innerlich an jener oberflächlichen pädagogischen Ansicht, die den eingelernten Stoff, gleichviel wie er gelernt ist, ohne Weiteres für geistige Kraft hält und darum das bloße Quantum des absolvierten Materials zum Maßstab der intellektuellen und sittlichen Bildung macht, welche Verirrung Dörpfeld didaktischen Materialismus nennt.

Hermann Kern wurde 1823 in Jüterbog geboren, studierte Mathematik und Philosophie in Leipzig, wurde 1846 Lehrer am Pädagogium in Halle, 1848 am Gymnasium in Coburg, 1865 der Luisenstädischen Gewerbeschule und 1876 des Friedrich-Wilhelmsgymnasiums in Berlin. Er schrieb »Ein Beitrag zur Rechtfertigung der Herbartschen Metaphysik« (Coburg 1849), »Pädagogische Blätter« (ibid. 1853—56), »Grundriß der Pädagogik« (Berlin 1873, 4. Aufl. 1887) u. a. Kern sieht im Unterricht ein Mittel zur Bildung des Willens. Es ist nach ihm die Aufgabe des erziehenden Unterrichts, den Geist des Zöglings nicht sowohl mit Kenntnissen anzufüllen, sondern in ihm Interesse zu erregen, das Wissen zum Interesse zu steigern, um durch den Unterricht einen sittlichen Charakter herauszubilden. Alles, was den Inhalt des Geistes bildet, muß zu einem Ganzen verknüpft, und was ihm neu zugeführt wird, muß in möglichst vielfache Verbindung mit dem schon Vorhandenen gesetzt werden. »Wenn der Unterricht seine Arbeit beginnt, so findet er im Geiste des Zöglings schon einen reichen Schatz von Gedanken und Vorstellungen, die sich während des Unterrichts und ohne sein Zutun fortwährend vermehren. Sie stammen teils aus dem Verkehr mit Eltern, Geschwistern, Gespielen und anderen Menschen, teils aus der uns umgebenden Natur. Der Unterricht muß in die Vorstellungsmassen, die aus beiden Quellen entsprungen sind, eingreifen; er muß, was er hier und dort vorfindet, sichten und klären und erweitern. Aus der einen Quelle stammen Gesinnungen gegen Menschen, aus der anderen Kenntnisse der Natur. Diese dürfen nicht lückenhaft und roh bleiben, jene müssen zur Harmonie mit den sittlichen Ideen gebracht werden. Im Unterricht müssen stets zugleich beide Richtungen vertreten sein, die ethische und die reale« (Die erziehende Aufgabe der Volksschule, in der Zeitschrift f. ex. Ph. 1869). Zur ethischen Seite des Unterrichts gehören außer der Geschichte und Religion auch die Sprachen, zur realen außer den Naturwissenschaften die Mathematik. Beide Richtungen treffen in der Geographie zusammen. Allgemeine Bildung ist nicht denkbar ohne gleichzeitige Pflege des ethischen wie des realen Unterrichts.

Bildungsanstalten, welche ihren Schülern nur den einen böten, würden nicht den ganzen Menschen bilden, weil sie den einen Teil des Gedankenkreises in seiner ursprünglichen Rohheit ließen, während sie den anderen weiter entwickelten und veredelten. Gleichwohl ist zuzugeben, daß für den Erziehungszweck, d. h. für die Bildung des sittlichen Charakters, das Übergewicht der ethischen Seite gebührt.

Karl Volkmar Stoy wurde 1815 zu Pegau im Königreich Sachsen geboren, studierte in Leipzig und Göttingen Theologie und Philosophie, wurde 1845 o. Professor der Philosophie in Jena, ging 1866 nach Heidelberg, kehrte aber 1874 nach Jena zurück, wo er 1885 starb. Wir heben unter seinen Schriften hervor »Encyklopädie, Methodologie und Literatur der Pädagogik« (Leipz. 1861, 2. Aufl. 1878), «Philosophische Propädeutik« (ibid. 1869 f.), »Im Vorhofe der Psychologie« (ibid. 1870) und »Die Idee der Erziehungsanstalt« (ibid. 1885). Das wichtigste Werk Stoys ist die «Encyklopädie der Pädagogik«, in welcher er die gesamte Erziehungslehre auf Herbartschen Grundlagen systematisch aufbaut. Die Pädagogik umfaßt nach Stoy 1) die philosophische Pädagogik, 2) die historische, d. h. die Darstellung der allmählichen Entwicklung der allgemeinen pädagogischen Richtungen auf dem Grunde der Kulturgeschichte, und 3) die praktische, welche die aus gegebenen Lebensformen erwachsenden Erziehungsfragen löst und die Bedürfnisse des Lebens berücksichtigt. Die philosophische Pädagogik umfaßt die Lehre von den pädagogischen Zwecken (pädagogische Teleologie), die besonders in der Ethik, und die von den pädagogischen Mitteln (pädagogische Methodologie), welche besonders in der Psychologie ihre Stütze findet. Die Methodologie zerfällt wieder in die pädagogische Diätetik (Pflege des leiblichen Organismus), die Didaktik (den erziehlichen Unterricht zur Herbeiführung einer ethischen, religiösen und theoretischen Bildung) und die Hodegetik (Schule des Wollens, welche als unmittelbare Erziehung den Charakter bildet). Die historische Pädagogik umfaßt einen allgemeinen Teil, welcher die pädagogischen Richtungen überhaupt behandelt, und einen besonderen, der die Geschichte der Diätetik, Didaktik, Hodegetik und praktischen Pädagogik, jede für sich, darstellt. Die praktische Pädagogik behandelt 1) die ungeteilte Erziehung (Hauspädagogik und Alumnatspädagogik) und 2) die zwischen Schule und Haus geteilte Erziehung. Stoy sieht das erste Ziel des erziehenden Unterrichts nicht wie Herbart und Ziller im Interesse, sondern in der Bearbeitung des Gedankenkreises, deren Resultat die Bildung ist; das Interesse ist

ihm mehr eine Vorstufe des Wollens. Auch der formalen Stufen, wie sie Herbart aufgestellt und Ziller weiter ausgebaut hat, gedenkt Stoy nicht, sondern entscheidet sich mehr für die freie Bewegung des Lehrers innerhalb der Unterrichtsstufen und Lektionen (cfr. S. 82 der Encyklopädie). Ebenso lehnt er die Lehre der Konzentration des Unterrichts ab, da ihm die erziehliche Wirksamkeit weniger im Unterrichtsstoffe und in der Unterrichtsform als in der Persönlichkeit des Erziehers liegt. Stoys Ideal eines Lehrplanes bestand in einem wohlgeordneten Ganzen der einzelnen Lehrfächer, wo jedes Unterrichtsobjekt ein anderes begründet und vorbereitet. »Der Unterricht kann kaum bezeichnender als unter dem Bilde einer Symphonie gedacht werden, in welcher zwar zu verschiedenen Zeiten einzelne Stimmen tonangebend voranschreiten, dann aber zurücktretend anderen Platz machen, endlich aber doch insgesamt zu einem großen Strome harmonisch sich vereinigen« (Encykl. d. Päd.).

Tuiskon Ziller wurde 1817 zu Wasungen geboren, habilitierte sich 1853 als Privatdozent in Leipzig, gründete 1861 hier ein pädagogisches Seminar und wurde 1864 Professor der Pädagogik; er starb 1882. Wir erwähnen unter seinen Schriften »Einleitung in die allgemeine Pädagogik« (Leipz. 1856, 2. Aufl. Langensalza 1901), »Die Regierung der Kinder« (Leipz. 1857, 2. Aufl. Langensalza 1904), »Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht« (ibid. 1865), »Herbartsche Reliquien« (ibid. 1871), »Allgemeine philosophische Ethik« (Langensalza 1880, 2. Aufl. 1886). Ziller gab außerdem seit 1869 das »Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik« heraus. Ziller erweiterte Herbarts Pädagogik durch seine Lehre von der strengen Konzentration und dem sogenannten Gesinnungsunterrichte. Die Konzentration des Unterrichts stellt ein Hauptfach in die Mitte und knüpft an dieses als Mittelpunkt sämtliche Unterrichtszweige. Der alles beherrschende Konzentrationsstoff muß ein entweder der Welt- oder der Religionsgeschichte entnommener kulturgeschichtlicher Gesinnungsstoff sein, welcher vor allem anderen die Fähigkeit besitzt, erziehlichen Einfluß auszuüben. Ziller stellt für jedes Schuljahr, deren er acht verlangt, einen solchen Gesinnungsstoff als Konzentrationsstoff des Gesamtunterrichts auf. Diese Stoffe sind: zwölf Märchen, die Geschichte Robinsons, die Geschichte der Patriarchen, die Richterzeit in Israel, die Königszeit in Israel, das Leben Jesu, die Apostelgeschichte und die Reformationsgeschichte. Diese acht Gesinnungsstoffe entsprechen den acht Kulturstufen, welche die Menschheit bis jetzt durchlaufen hat. — Die Ansichten Zillers sind von seinem bedeu-

tendsten Schüler Wilhelm Rein (geboren 1847 in Eisenach, 1876 Seminardirektor daselbst und seit 1886 Professor der Pädagogik in Jena) in der Schrift »Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts nach Herbartschen Grundsätzen« (Langensalza, 5. Aufl. 1892) weiter ausgebaut. Rein schrieb außerdem »Pädagogik im Grundriß« (ibid. 1890), »Aus dem pädagogischen Universitätsseminar zu Jena« (ibid. 1888 ff.), »Am Ende der Schulreform?« (ibid. 1893), »Die Pädagogik in systematischer Darstellung« (ibid. 1893) und »Zur Schulaufsichtsfrage« (ibid. 1894). Seit 1880 gibt er die »Pädagogischen Studien« heraus; über seine Mitherausgabe der »Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik« cfr. Einleitung. Besondere Anerkennung verdient das von ihm herausgegebene »Encyklopädische Handbuch der Pädagogik« (Langensalza 1902, 2. Aufl. 1904). Weitere Anhänger Zillers sind E. v. Sallwürck, Oberschulrat in Karlsruhe (»Gesinnungsunterricht und Kulturgeschichte«), Richard Staude, Seminardirektor in Koburg (»Die kulturhistorischen Stufen im Unterricht der Volksschule« in den «Pädagog. Studien« 1880 II), A. Bliedner (»Versuch einer Konzentration des literaturkundlichen Unterrichts« in den »Pädagog. Stud.« 1882 I), Chr. Ufer (»Vorschule der Pädagogik Herbarts« 6. Aufl. 1893, »Geistesstörungen in der Schule« 1871, »Beiträge zur pädagogischen Pathopsychologie« 1891) u. a.

Zillers »Allgemeine philosophische Ethik« sucht im Sinne Herbarts nach allen Seiten die wissenschaftliche Untersuchung unter sorgfältiger Benutzung des bereits Geleisteten fortzusetzen und den ethischen Spezialdisciplinen näher zu bringen, zugleich aber die Grenzen der ethischen Wissenschaft, besonders auch gegen ihre Parallelwissenschaften, die Individualpsychologie und die Psychologie der Gesellschaft, möglichst genau einzuhalten.

Hermann Bonitz wurde 1814 in Langensalza geboren, war längere Zeit Professor und Mitglied des Unterrichtsrats in Wien und seit 1875 vortragender Rat im Unterrichtswesen in Berlin; er starb 1888. Er schrieb »Platonische Studien« (1858 ff., 3. Aufl. Berlin 1886), in denen er in meisterhafter Weise den Gedankengang der einzelnen Dialoge darlegt, die Gliederung sorgsam nachweist und durch diese Mittel die Absicht der Dialoge zu bestimmen sucht, »Disputationes Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Pl. elementis« (Dresden 1837), »Aristotelis Metaphysica« (Bonn 1848 f.), »Aristotelische Studien« (Wien 1862—67), »Über philos. Propädeutik« (Jen. Allg. Lit. Zeitung 1846) u. a. Bonitz war außerdem Mitherausgeber der »Zeitschr. für östreich.

Gymnasien« (bis 1867) und seit 1869 der Berliner »Zeitschrift für das Gymnasialwesen«.

Endlich sind als Herbartsche Pädagogen noch zu nennen Ludwig Ballauf (cfr. unter Psychologen!), H. G. Brzoska, der Herausgeber der »Centralbibliothek für Literatur, Statistik und Geschichte der Pädagogik und des Unterrichts« und Verfasser von »Die Notwendigkeit pädagogischer Seminare auf den Universitäten« (Leipz. 1833), Carl Mager, der Begründer der »Pädagogischen Revue« 1840 ff. (1849–54 herausg. von Scheibert, Langbein und Kuhn, 1855—58 von Langbein), an deren Stelle 1859 das »Pädagog. Archiv« trat, F. W. Miquel, Verf. von »Beiträge eines mit der Herbartschen Pädagogik befreundeten Schulmanns zur Lehre vom biographischen Geschichtsunterricht auf Gymnasien« (Aurich und Leer 1847), »Beiträge zu einer pädagogisch-psycholog. Lehre vom Gedächtnis« (Hannover 1850) u. s. w., L. F. Ostermann, Verf. von »Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie und ihre pädagogischen Consequenzen« (Oldenburg 1887), »Zur Herbartfrage« (ibid. 1887), »Pädagog. Randzeichnungen« (Hannover 1850), Gust. Voigt, Prov.-Schulrat in Berlin (»Psychologie«, 3. Aufl. 1904).

ϑ) Herbart nahestehende Philosophen, sog. Halbherbartianer.

African Spir wurde 1837 in Südrußland bei Odessa geboren, war anfangs russischer Seeoffizier und lebte später als Privatgelehrter in Genf, wo er 1890 starb. Er schrieb »Die Wahrheit« (Leipz. 1867), »Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken« (ibid. 1868), »Forschungen nach der Gewißheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit« (ibid. 1868), »Kurze Darstellung der Grundzüge einer philosophischen Anschauungsweise« (ibid. 1869), »Erörterung einer philosophischen Grundansicht« (ibid. 1869), »Denken und Wirklichkeit« (ibid. 1873, 2. Aufl. 1877), »Moralität und Religion« (ibid. 1874, 2. Aufl. 1878), »Empirie und Philosophie« (ibid. 1876), »Vier Grundfragen« (ibid. 1880), »Studien« (ibid. 1883), »Gesammelte Schriften« (4 Bände, Leipzig 1883—85), »Esquisses de philosophie critique« (Paris 1887), »Nouvelles esquisses de phil. critique« (nach seinem Tode herausgeg. Paris 1899) u. a. Spir sucht in seiner Philosophie die Untersuchungen Kants, Herbarts und Schopenhauers zum Abschluß zu bringen. Die Körperwelt ist ihm nichts anderes als die Gesamtheit unserer Wahrnehmungen, welche wirklich sind. Unsere Vorstellungen sind keine Hirnprodukte, wie der Materialismus behauptet; denn erstens existieren die Körper, also auch das Gehirn, gar nicht in der Wirklichkeit, und zweitens, wenn auch die Atome des Gehirns wirklich existierten, so könnten sie doch durch ihr eigenes physikalisches Wesen

keinen Einfluß auf unser inneres Leben haben, wie sie ja sowohl vor ihrem Eintritt in den Leib als auch nach ihrem Austritt keinen besitzen. Ob die Reproduktion der Vorstellungen Antecedentien im Gehirn hat oder nicht, ist uns gleichgültig, da die Gesetze der Reproduktion in den Vorstellungen selbst begründet sind. Diese Gesetze zu erforschen ist das Einzige, was wissenschaftliches Interesse hat, und dazu brauchen wir das Gehirn nicht in Betracht zu ziehen. Nur pathologische Zustände des Intellekts müssen notwendig im Zusammenhang mit den Zuständen des Gehirns studiert werden. Daher ist auch die Entwicklungstheorie unhaltbar, soweit sie die Entstehung des Menschen aus dem Wurme bloß durch mechanische Veränderungen, wie Anpassung und dergl. behauptet; denn häufte man auch noch so viele Millionen von Jahren aufeinander, so hätten sie doch unmöglich aus nichts etwas erzeugen können. Das Ich ist ein Zusammenfluß von Einwirkungen der Außenwelt; es ist ein bloßes Geschehen, ein Prozeß. »Vergeblich suche ich nach dem geringsten konkreten Inhalt, von dem ich sagen könnte: das bin ich! Ich kann allerdings Lust und Unlust empfinden und scheine somit etwas Reales zu sein. Aber Lust und Unlust bilden nicht mein Ich, denn es gibt Zeiten, wo ich weder Lust noch Unlust fühle und dennoch existiere. Einen konkreten Inhalt finde ich bloß in Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, kurz bloß in dem, was nicht mir, sondern der Außenwelt angehört. Wäre dieser mir fremde Inhalt ganz abwesend und auch die Erinnerung daran aus meinem Gedächtnis entfernt, so würde ich mich in völlige Leere auflösen, in nichts verschwinden. Es ist also klar, daß ich überhaupt kein realer Gegenstand, sondern eine bloße Form, eine Art Phantom bin. Wohl sind meine inneren Zustände: Gefühle, Wünsche, Gedanken, etwas Reales; aber ich selbst, die einheitliche und beharrliche Persönlichkeit, die diese Zustände besitzen soll, ich existiere nur durch eine Vorstellung, die jeden Augenblick neu erzeugt wird. Mein Wesen und Leben ist gleichsam ein Strom verschiedenartiger Erscheinungen und Zustände, der durch eine naturnotwendige Täuschung sich selbst als ein einfacher, konkreter, zu allen Zeiten sich gleich bleibender Gegenstand erscheint« (Denken und Wirklichkeit). Ein lebendes Wesen hat nichts ihm wahrhaft eigenes als seine Gefühle von Lust und Unlust. Die Unlustgefühle sind die einzigen lebendigen Quellen von Veränderungen. Der Schmerz, welchen alle Wesen los zu werden streben, ist aber etwas, was nicht sein soll. Das Bewußtsein des Nichtseinsollenden erzeugt die Religion als die Vorstellung des Seinsollenden und unsere Sehnsucht da-

nach. Der Gegenstand der Religion, Gott, kann unmöglich der Schöpfer dieser schlechten Wirklichkeit sein; denn was wäre empörender als die Annahme, daß ein Gott diese auf Täuschung beruhende und leidensvolle Welt absichtlich geschaffen, dem Menschen hinterlistig auf jedem Schritte Fallstricke gelegt habe, die ihn in Irrtum führen, um ihn desto mehr mit Übeln zu überhäufen? Diese Annahme ist in Wahrheit die ärgste Blasphemie gegen die Gottheit und noch schlimmer als die atheistische Leugnung; denn diese verletzt nicht auf gleiche Weise unseren moralischen und religiösen Sinn. »Sehr löblich ist darum das Bestreben der christlichen Dogmatik, die abnorme Beschaffenheit der Welt aus einem Sündenfall abzuleiten, wiewohl die Annahme eines Sündenfalls selbst ganz unhaltbar ist. Das Abnorme ist aber keiner Erklärung fähig« (a. a. O.) Die wahre Religion setzt als ihre theoretische Grundlage die kritische Philosophie voraus, die von dem Begriff des eigenen unbedingten Wesens der Dinge als dem obersten Denkgesetz ausgeht. Wie für das religiöse und moralische Gefühl Gott nicht der Grund oder die Ursache des Ungöttlichen und Verwerflichen, des Übels und des Bösen in der Welt sein kann, so hann auch für die kritische Philosophie das normale Wesen der Dinge, das Ding an sich, nicht der Grund oder die Ursache der Elemente der Natur sein, welche ihm fremd sind, also eine Abnormität darstellen. Aber außer dem Wesen der Dinge gibt es selbstverständlich nichts Wirkliches, was den Grund dieser Elemente enthalten könnte; sie haben demnach gar keinen Grund, und ihr Vorhandensein ist schlechthin unbegreiflich und unerklärlich. Indem der Mensch die Natur als das Nichtseinsollende erkennt, offenbart sich in ihm sein wahres Wesen, welches als das Moralische das Physische verurteilt und darum das Göttliche ist. Nicht der Entstehungsgrund der Welt ist das Unbedingte, sondern die Norm für das menschliche Denken, Wollen und Handeln; Gott ist das Gute. Die zwei Artikel der Spirschen Religion lauten: 1) es gibt einen Gott, ein höchstes, vollkommenes Wesen, an dem auch wir Teil haben, mit dem wir innerlich verwandt sind; Gott ist das wahrhaft eigene, das normale Wesen der Dinge, dem die Vielheit und die Individualität der empirischen Objekte und deren physische Beschaffenheit fremd ist; 2) wer das Gute um des Guten willen, d. h. aus reiner Hingebung an Gott als das Ideale, als die normale Natur der Dinge tut, der nähert sich Gott und arbeitet für die Ewigkeit. Das Ziel des menschlichen Strebens ist daher die Aufhebung der Individualität und des Egoismus, die als das Grundböse die eigentliche Sünde bilden. Da aber der Wunsch,

sein bedeutungsloses Ich in alle Ewigkeit zu erhalten, ein ganz unverständiger Egoismus ist, so besteht die wahre Unsterblichkeit nur darin, daß alle Menschen, die für das Göttliche gewonnen werden, eine unvergängliche Einheit ausmachen.

Adolf Zeising wurde 1810 zu Ballenstedt geboren, war eine zeitlang Professor am Gymnasium zu Bernburg und privatisierte seit 1853, meist in München, wo er 1876 starb. Wir erwähnen von seinen Schriften »Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers« (Leipz. 1854), »Ästhetische Forschungen« (Frankfurt 1855), »Die Metamorphosen in den Verhältnissen der menschlichen Gestalt« (Bonn 1860) und »Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche« (ibid. 1873). Zeising entdeckte das Gesetz, daß der menschliche Körper neben vielen anderen Erscheinungen nach dem Verhältnis des sogenannten Goldenen Schnitts gegliedert ist, insofern bei dessen Länge vom Scheitel bis zur Sohle der Einteilungspunkt nach dem Goldenen Schnitt in die Gegend der Rippengrenze falle. Die ästhetische Bedeutung des Goldenen Schnitts, d. h. der Einteilung einer Linie in zwei Teile x und y, welche sich so zu einander verhalten, wie der größere von beiden (y) zu der ganzen Linie $x+y$, nach der Formel $x:y=y:x+y$, liegt nach Zeising darin, daß derselbe die vollkommenste Vermittlung zwischen den beiden extremen Verhältnissen der absoluten Gleichheit $x+y:x+y$ und der absoluten Verschiedenheit $x+y:0$ oder zwischen der starren Regelmäßigkeit und der ungebundenen Freiheit sei.

F. A. Hartsen, geb. 1838, ein Niederländer, schrieb »Die Methode der wissenschaftlichen Darstellung« (Halle 1868), »Grundlegung von Ästhetik, Moral und Erziehung« (ibid. 1869), »Grundzüge der Wissenschaft des Glücks« (ibid. 1869), »Untersuchungen über Psychologie« (Leipz. 1869), »Untersuchungen über Logik« (ibid. 1869), »Grundzüge der Logik« (Berlin 1873), »Die Anfänge der Lebensweisheit« (Leipz. 1874), »Grundzüge der Psychologie« (Berlin 1874, 2. Aufl. Halle 1877), »Die Moral des Pessimismus« (Nordhausen 1874), »Grundriß der Philosophie« (ibid. 1875), »Vermischte philosophische Abhandlungen« (Heidelberg 1876), »Die Philosophie als Wissenschaft« (ibid. 1876), »Die philosophischen Grundlagen der Chemie« (ibid. 1876) u. a. Nach Hartsen liegt die ganze Philosophie schon in jedem Menschen. Es handelt sich nur darum, sie zum Bewußtsein zu erheben. Das dazu erforderliche Mittel ist die Wahrnehmung. Diese lehrt uns, daß alle Wissenschaft im Grunde Psychologie ist. Jedes lebende Wesen ist ein geborener Psycholog. Das erste Ergebnis der Wahrneh-

mung für ein Wesen ist die Erkenntnis der Tatsache, daß es existiert. Bald aber erfährt es, daß es nicht allein da ist, sondern neben und außer ihm sich eine Außenwelt befindet. Die erste Wahrnehmung eines Wesens ist eine Unterscheidung zwischen sich selbst und anderen. Das Bild, welches der Mensch am Anfange von sich selbst erhält, ist in vieler Hinsicht unvollständig; indem der Mensch mit der Wahrnehmung fortfährt, bessert sich dasselbe allmählich aus. Er findet in demjenigen, welches er zuerst sein Selbst nannte, Unterschiede und sondert Teile aus, die er als nicht zu seinem Selbst gehörend erkennt. Einer der Gegenstände, welche der Mensch am ersten von seinem Selbst ausschließt, ist sein Körper; er unterscheidet sich als Geist und Körper. Auch der Geist hat seine Unterschiede. Der Mensch unterscheidet Gebiete in demselben, die sich ihm gegenüber leidend verhalten, wie Gedanken, Gefühle und Begierden, bis er endlich sich als ein tätiges Wesen erkennt. Das Bild, welches die erste Wahrnehmung von der Außenwelt dem Menschen gibt, ist gleichfalls mangelhaft. Bei genauerer Wahrnehmung klärt sich die Welt allmählich für uns auf. Wir erhalten ein Weltbild, welches aus einer Reihe kleiner und immer kleinerer Teile besteht, bis wir endlich in den Teilen keine Unterschiede mehr wahrnehmen. Die kleinsten Teile sind die Einheiten. Allmählich fängt das Denken an. Anfänglich unbewußt, nachher halbbewußt, endlich mit vollem Bewußtsein. Wir entdecken Beziehungen der Ähnlichkeit zwischen uns und den Gegenständen der Außenwelt. Der Mensch findet, daß einige derselben sich wahrnehmen wie er selbst. Er findet, daß auch sie einen Körper haben, wie er, daß sie sich bewegen wie er, daß sie in sich Bilder wahrnehmen wie er und Beziehungen zwischen denselben, daß sie Psychologen sind wie wir, daß sie einige ihrer Bilder einer Außenwelt zuschreiben, daß sie unter einander Beziehungen von Wechselwirkung haben, daß es stetige Beziehungen zwischen den Bewegungen des einen und denen der andern gibt, daß sie einander beeinflussen. Wir entdecken, daß Beziehungen zwischen uns und ihnen ähnlich oder in stetigen Beziehungen zu den Beziehungen zwischen den andern unter einander sind. Wir finden, daß unsere Bewegungen in ihnen Gedanken, daß ihre Bewegungen in uns Gedanken erregen. Die Psychologie ist der Anfang aller Wissenschaft. Die Teile der so entstehenden Philosophie sind Theologie, Metaphysik, Kosmologie oder Organismologie und Moral.

b. Die Benekesche Schule.

Die Benekesche Philosophie ist besonders durch Benekes

Neubegründung der Psychologie, auf der er Logik, Ethik, Rechtslehre und Pädagogik basierte, bedeutend geworden. Die Seele war ihm, wie wir sahen, ein immaterielles Wesen, das aus gewissen Systemen von Urvermögen besteht. Der hervorragendste selbständige Anhänger Benekes, Karl Fortlage, hat dieses Urvermögen der Seele mit der Fichteschen Ichtätigkeit, wonach das Wesen des Ich darin besteht, sich als seiend zu setzen, in eigenartiger Weise verschmolzen. Auch Friedrich Überweg, der zweite selbständigste Anhänger Benekes, wurzelt mit seinen psychologischen Grundansichten in dessen Seelentheorie, wenngleich er sich im Ganzen weit vom Meister entfernte und anderen, besonders materialistischen Elementen Einfluß auf sich gestattete. Die eigentliche Schule Benekes, der Überweg und Fortlage wegen ihrer großen Selbständigkeit im strengen Sinne des Wortes nicht zuzurechnen sind, rekrutierte sich aus einer Anzahl Psychologen und Pädagogen, welche sich besonders um die Verbreitung seiner Psychologie und Erziehungslehre bemühten. Zu ihnen gehören vor allem Männer wie J. G. Dreßler und sein Sohn Otto Dreßler, G. Rau, J. R. Wurst, O. Börner, H. Kämmel, H. Neugeboren, L. Korodi, Friedrich Schmeding und besonders Friedrich Dittes. Auch Reinhold Hoppe und O. F. Gruppe stehen Beneke nicht fern.

α) Fortlage und Überweg.

Karl Fortlage wurde 1806 in Osnabrück geboren, studierte Theologie und Philosophie in Göttingen, Berlin und München, habilitierte sich 1829 in Berlin und wurde 1846 Professor der Philosophie in Jena; er starb 1881. Die wichtigsten seiner Schriften sind »Die Lücken des Hegelschen Systems« (Leipz. 1832), »Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes« (ibid. 1840), »Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant« (ibid. 1852), »System der Psychologie« (ibid. 1855), »Acht psychologische Vorträge« (Jena 1867), »Sechs philosophische Vorträge« (ibid. 1869, 2. Aufl. 1877), »Vier psychologische Vorträge« (ibid. 1874) und »Beiträge zur Psychologie« (Leipz. 1875). Fortlage sucht in seiner Psychologie ein System der Seelenlehre aufzubauen, welches unter Anwendung des von Beneke herrührenden analytischen und induktiven Verfahrens auf die Erforschung des Seelenlebens eine empirische Bestätigung und weitere Ausbildung der Fichteschen Spekulation ist. Das »System der Psychologie« will »eine auf die Beobachtung im Felde des inneren Sinnes fußende Erfahrungswissenschaft von der menschlichen Seele« sein. In der Seelenlehre hat alles, was ist, seine höchste Blüte und nimmt alles, was werden soll, seinen Anfang. Das menschliche Seelenleben wird von

gewissen Grundgesetzen beherrscht. Diese stellen in ihren Verschmelzungen, Komplikationen und Übergangsprozessen einen sinnlichen Mechanismus dar, als dessen Funktionen wir die logischen und psychischen Erscheinungen erkennen. Die Tätigkeiten des Vorstellens, Begriffebildens, Urteilens und Schließens sind aus ihrer psychologischen Genesis zu entwickeln, so daß die Wissenschaften der Logik, Erkenntnislehre und Psychologie aus einem Boden erwachsen. Dem Bewußtsein als der aktiven Form des Vorstellens steht der an sich unbewußte, aber des Bewußtseins fähige Vorstellungsinhalt gegenüber. Das Bewußtsein, welches mit dem Ich identisch uud die Voraussetzung der Vorstellungen ist, gründet sich auf das Interesse und ist hinsichtlich seines Ursprungs Triebhemmung. Die Richtung des Triebes auf eine erst in Zukunft zu erwartende Anschauung heißt Bewußtsein. Jeder Trieb, wie Hunger und Durst, geht dadurch, daß ihm der Gegenstand, in Bezug auf welchen er tätig ist, z. B. Speise und Trank, mehr oder weniger versagt wird, in einen Zustand der Hemmung über, worin seine Tätigkeit nicht aufgehoben, wohl aber umgewandelt wird, und bringt in dieser Umwandlung die Zustände des Aufmerkens, Fragens, Zweifelns, Probierens, Lernens, Überlegens bis hinauf zum Nachdenken und freien Wählen hervor. Die beiden allgemeinen Eigenschaften des Vorstellungsinhalts sind die Verschmelzbarkeit des Gleichartigen und die Fähigkeit der Komplikation, wobei das Ähnliche auch ohne Zutun des Bewußtseins verschmolzen wird, während die Verknüpfung des Unähnlichen dessen Hülfe bedarf. Daneben besitzt der Vorstellungsinhalt die Eigenschaften der Erinnerbarkeit oder der Fortdauer im Unbewußten und der Zergehbarkeit. Fortlage zieht aus seiner Bewußtseinstheorie zwei wichtige physiologische Folgerungen. Die erste ist die Gewißheit, daß das Bewußtsein keines besonderen Organs im Nervensystem bedarf; denn jede Nervenfaser, deren innewohnender Trieb eine Hemmung von der Art des Bewußtseins erleidet, wird eben dadurch zugleich Organ oder Träger des Bewußtseins, welches daher in einer unaufhörlichen Verwechselung seiner Wohnsitze gedacht werden darf. Die zweite ist die Gewißheit, daß alle künstlichen Hypothesen zur Erklärung der centripetalen und centrifugalen Nervenwirkungen einer weit einfacheren Erklärung aus der inneren Beschaffenheit des Prinzips der Triebe mit der Zeit zu weichen haben. In diesem Prinzip sind nämlich alle räumlichen Unterschiede aufgehoben, alle Verschiedenheit ist hier eine lediglich qualitative, alles Gleichartige ist als solches immer ganz von selbst eins und verbunden, und daher ist zwischen den mit

gleichen oder ähnlichen Triebkräften versehenen Nervenfasern ohne Weiteres ein viel ursprünglicherer und engerer Zusammenhang, als durch ein in gewissen Zeiträumen sich fortpflanzendes Medium hervorgebracht werden könnte. Nicht erst auf successive Art brauchen sich die Sensationen vom Sinnorgan zum Gehirn fortzupflanzen, denn sie sind vermöge der Identität des affizierten Triebes in allen Punkten des betroffenen Nervenfadens in einem und demselben Moment gegenwärtig; und ebenso wenig hat man nötig, sich unter der die Glieder bewegenden motorischen Vorstellung einen successiven Impuls vom Gehirn in die Peripherie zu denken, sondern sie ist vermöge der Identität des gleichartigen Triebes in sich in allen Punkten des betroffenen Nervenfadens in einem und demselben Moment zugegen. Hier begegnet die aus innerer Beobachtung geschöpfte Erkenntnis den neuen Experimenten der Nervenphysik, denen zufolge ebenfalls die Vorstellung von der successiven Fortpflanzung der Sensationen und Impulse als unnötig hinwegfällt. Das Prinzip des Konsensus, welches in der inneren Wahrnehmung Trieb heißt, ist im physikalischen Experiment von elektrischen Erscheinungen begleitet, welche eine enge Verwandtschaft zwischen Trieb und Elektrizität bekunden, besonders in dem von der Nervenphysik als negative Stromesschwankung bezeichneten Experiment. Das Resultat der Analyse des psychologischen Mechanismus ist die Annahme, daß die Seele nicht ein egoistisch abgeschlossenes Wesen, sondern eine flüssige Größe eines höheren Zusammenhangs oder eines Gesamtkalküls ist, welcher das Universum umfaßt. — Dieser pantheistischen Seelenlehre entspricht auch der transcendente Pantheismus der Fortlageschen Weltanschauung. Das absolute Ich ist hiernach der höchste denkbare Begriff; es überragt die Raum- und Zeitwelt, die Natur und Weltgeschichte und ist seinem Wesen nach weder unbewußter Weltgrund noch bewußtes Individuum, sondern der Urgeist, mit welchem die empirischen Iche in ewigem Zusammenhange stehen. Dies zeigt sich am deutlichsten in der Liebe, welche nur eine gegenseitige Entzündung und Erregung der Geister in ihrem tiefsten Innern ist, die unmöglich wäre, wenn die Geister in ihrer Tiefe im Urgeist nicht ihr Fundament besäßen. Fortlages sittliche Lebensauffassung ist dementsprechend optimistisch. Aus der geistigen Begründung des menschlichen Daseins quillt ihm als Grundstimmung des Lebens die Heiterkeit der Hoffnung und die Herzenswärme einer guten glücklichen Zukunft.

Friedrich Überweg wurde 1826 zu Leichlingen bei Solingen geboren, studierte Philologie und Philosophie, habilitierte sich in

Bonn, wurde 1862 a. o. und 1867 o. Professor der Philosophie in Königsberg, wo er wenige Jahre später (1871) starb. Zu seinen Hauptschriften gehören »Die Entwicklung des Bewußtseins durch den Lehrer und Erzieher« (Berlin 1853), das »System der Logik« (Bonn 1857, 5. Aufl. 1882), der »Grundriß der Geschichte der Philosophie« (7. Aufl. von Prof. Dr. Max Heinze in Leipzig, Berlin 1886–88; 9. Aufl. 1902f.) und »Über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften« (Wien 1861). Wir entnehmen die philosophischen Grundgedanken Überwegs, welche er in ein zusammenfassendes System zu bringen unterlassen hat, den Mitteilungen seines Freundes F. A. Lange, der unserem Philosophen in seiner »Geschichte des Materialismus« und seiner Darstellung der Überwegschen Philosophie (1871) ein Denkmal gesetzt hat. Lange unterscheidet in der philosophischen Entwicklung Überwegs drei Stufen, eine erste, in welcher das teleologische Prinzip in ihm noch überwiegt, die zweite, in der dasselbe mit dem materialistischen kämpft, um ihm schließlich in der dritten Stufe zu unterliegen. Der materialistische Zug seiner Philosophie zeigt sich zuerst in jenem Plane für die Psychologie, welche er sofort nach seiner Logik in Angriff nehmen wollte. Er erklärt hier die Dinge der uns erscheinenden Welt als unsere Vorstellungen. Die Dinge sind ausgedehnt, also sind auch unsere Vorstellungen ausgedehnt. Die Vorstellungen sind in der Seele, also ist auch die Seele ausgedehnt, und die ausgedehnte Seele ist nach dem Begriff der Seele als einer ausgedehnten Substanz materiell. Wir können die Vorstellungen nicht außerhalb der Seele haben; also reicht unsere Seele so weit und weiter, als der Inbegriff aller Dinge, die wir wahrnehmen, einschließlich Sonne, Mond und Sterne. Es ist nunmehr sehr wahrscheinlich nach starken Analogieschlüssen, daß diese Welten nicht ohne äußere Ursachen in der Seele erzeugt werden, und daß die veranlassenden Ursachen den Erscheinungen zwar nicht gleich, aber doch sehr ähnlich sind. Das Bild der Camera obscura führt dann weiter auf die Annahme einer vergleichsweise riesengroßen und vielleicht umgekehrten Originalwelt, welche sich in den übereinstimmenden Weltbildern der Individuen spiegelt. Ist die Seele als ein »Ding an sich« materiell, so ist vorauszusetzen, daß dies die Dinge an sich überhaupt sind. Wir haben also auch einen materiellen Körper mit einem materiellen Gehirn, und in irgend einem kleinen Teile dieses Gehirns liegt der Raum, in welchem sich unsere Vorstellungen bilden, der also als eine einfache, strukturlose Substanz die Welt unserer erscheinenden Dinge umschließt. Bei der Frage nach dem Verhältnis

der Materie zum Bewußtsein nahm Überweg eine stetige Raumerfüllung durch die Materie an, welcher er die Fähigkeit zuerkannte, von mechanischen Kräften bewegt zu werden, aber auch innere Zustände zu erlangen; die inneren Zustände unserer Gehirnmaterie sind unsere Vorstellungen. Diese Gedanken streiften den Materialismus ziemlich nahe; sie vermieden ihn jedoch noch, weil Überweg an der aristotelischen Teleologie festhielt, auf welche er die Annahme eines die Welt regierenden Gottes stützte. Dabei ist er sich der bloß subjektiven Bedeutung des Zweckbegriffs wohl bewußt. Dennoch hält er ihn fest, weil derjenige, welcher den Zweckbegriff leugnet und Spinozas Anschauungen folgt, nachzuweisen habe, wie die Erscheinungen des organischen Lebens, die wir uns mittels jenes Begriffes am bequemsten zurechtlegen, ohne denselben denkbar sind, was keine leichte Aufgabe sei. So legten ihm unabweisbare Betrachtungen die Annahme eines Gottes nahe, wenn er auch zugestand, daß sich ihr auch große Schwierigkeiten entgegenstellen. In der zweiten Stufe seiner philosophischen Entwicklung schwankt Überweg zwischen der Teleologie und dem Materialismus, und zwar mit täglich zunehmender Hinneigung an den letzteren, welchem er in der dritten Stufe fast völlig unterlag. Vielleicht hätte er bei längerer Lebensdauer auch diesen Standpunkt überwunden und seinem System eine neue Wendung gegeben. Wie Lange aus persönlichem Umgang mit Überweg wußte, war dessen innere Entwicklung niemals völlig abgeschlossen, und seine letzten Briefe an Lange bezeugen, daß er immer wieder geneigt war, vieles in seiner Weltanschauung umzugestalten und zu verbessern. Wenn Czolbe ihn einen Materialisten genannt habe, so habe er Unrecht getan, weil Überwegs Materialismus die Annahme einer Weltseele nicht ausschließt, und »mehr verlange ja Überweg nicht, um zum Kultus eines Gottes zu gelangen, als die Existenz eines Wesens, das sich dazu eignet, in anthropomorpher Auffassung zum Gott umgeschaffen zu werden«. Dagegen stand er der christlichen Überlieferung und Dogmatik ebenso fremd und feindselig gegenüber als der christlichen Ethik. Er findet in der letzteren den ethischen Dualismus in ausgeprägtester Form. »Der Mammon ist ungerecht, das liegt in seiner Natur; nicht sorgen um den Mammon, sich beschenken lassen von Gott und den Menschen, das ist das Rechte, und sind die bösen Menschen zum Geben zu hartherzig, oder verlangen sie viel mehr Arbeit als Bettel, so kommt kein Gedanke an positive Würdigung der Arbeit, sondern dann wird eben das Elend getragen und im Opiumrausch der Vorstellungen von der Seligkeit des Messias-

reiches oder überhaupt des Jenseits vergessen. Paulus war zu gebildet und zu sehr an Arbeit gewöhnt, um so roh wie Jesus über die Arbeit und den Bettel zu denken, aber bei ihm schlug das jämmerliche Bettelprinzip des Christentums nach innen, wo es fast noch verderblicher wirkte: die Gnade Gottes trat an die Stelle selbstbewußter ethischer Tat, das Offenbarungsprinzip an die Stelle der Forschungsarbeit. Zur ersten Zähmung von Barbaren mochte der geistige Opiumrausch gut sein, jetzt wirkt er lähmend und deprimierend fort.« Überwegs Ethik ruht auf dem Naturalismus, nähert sich aber den Systemen, welche ein a priori gegebenes Sittlichkeitsprinzip anerkennen.

β) Die Benekesche Schule im engeren Sinn.

Johann Gottlieb Dreßler (gestorben 1867) hat versucht, Benekes Psychologie, Logik und Pädagogik in volkstümlicher Form darzustellen und zu erläutern und hat sie gegen die vielen Angriffe seiner Gegner scharfsinnig verteidigt. Seine hervorragendsten Schriften sind »Beneke und die Seelenlehre als Naturwissenschaft« (Bautzen 1840—46), »Praktische Denklehre« (ibid. 1852) und »Die Grundlehren der Psychologie und Logik« (Leipz. 1867, 3. Aufl. 1877). Die Schrift: »Ist Beneke Materialist?« (Berlin 1862) verteidigt den Meister gegen den Vorwurf, daß seine philosophischen Prinzipien zum Materialismus führen. Außerdem hat Dreßler zahlreiche Aufsätze in pädagogischen Zeitschriften, zumal in Diesterwegs pädagogischen Jahrbüchern veröffentlicht. Nach Benekes Tode gab er sowohl dessen Lehrbuch der Psychologie (in 3. Aufl. Berlin 1864, 4. Aufl. 1877) als auch seine Erziehungs- und Unterrichtslehre (Berlin 1864, 3. Aufl.) heraus. Otto Dreßler, welcher zusammen mit Fr. Dittes eine 3. Auflage der »Grundlehren und Logik« seines Vaters 1872 besorgte, schrieb im Sinne Benekes einen »Grundriß der philosophischen Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre« (Leipz. 1868) und ein »Lehrbuch der Anthropologie« (ibid. 1876). Eine populäre Darstellung der Grundzüge der Benekeschen Psychologie bringt die Schrift G. Raus »Die neue Seelenlehre Benekes nach methodischen Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet« (1847, 2.—4. Aufl. besorgt durch J. G. Dreßler, ins Flämische übersetzt durch J. Blockhuys 1859). Der Pädagoge J. R. Wurst hat seine »Sprachdenklehre« auf Benekes Seelenlehre basiert und die letztere in der Schrift »Die zwei ersten Schuljahre« pädagogisch verwertet. Kämmel hat zahlreiche auf Benekescher Lehre ruhende Abhandlungen für Zeitschriften und Encyklopädien (cfr. besonders Hergangs »Pädagogische Realencyklopädie«) verfaßt, Otto Börner hat sein

Buch »Die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe« (Freiberg 1857) im Benekeschen Sinne geschrieben, Heinrich Neugeboren und Ludwig Korodi, zwei Pädagogen in Siebenbürgen, gaben 1859 eine »Vierteljahrsschrift für Seelenlehre« heraus, welche bis 1861 bestand, Friedrich Schmeding schrieb auf Benekescher Grundlage »Das Gemüt« (Duisb. 1868). Der bedeutendste neuere Benekeaner ist Friedrich Dittes. Er wurde 1829 zu Irfersgrün im sächsischen Vogtlande geboren, wurde 1860 Subrektor am Gymnasium in Chemnitz, 1865 gothaischer Seminardirektor und Schulrat und siedelte 1868 als Leiter des Pädagogiums nach Wien über, wo er, seit 1881 pensioniert, 1896 starb. Er schrieb »Das Ästhetische nach seinem Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung« (Leipz. 1854), »Über Religion und religiöse Menschenbildung« (Plauen 1855), »Naturlehre des Moralischen« (Leipz. 1856), »Über die sittliche Freiheit« (ibid. 1860, 2. Aufl. 1892), »Grundriß der Erziehungs- und Unterrichtslehre« (Leipz. 1868), »Lehrbuch der Psychologie« (ibid. 5. Aufl. 1876), »Lehrbuch der praktischen Logik« (ibid. 7. Aufl. 1884), »Schule der Pädagogik« (ibid. 1876) u. a. Seit 1878 gab er die Monatsschrift »Pädagogium« heraus. Nach Dittes setzen die Tatsachen des geistigen Lebens ein Subjekt voraus, dessen Prädikate sie sind. Der Träger aller geistigen Erscheinungen ist ein immaterielles Seelenwesen. Die Tatsachen der Erfahrung, welche das Dasein desselben beweisen, sind das ganze Sinnenleben, das Beharren der psychischen Gebilde, ihre Assoziation und Reproduktion, das specifisch geistige Phänomen des Bewußtseins, besonders des Selbstbewußtseins und die Aufmerksamkeit in ihren mannigfaltigen Formen. Der Versuch, diese Tatsachen materialistisch zu erklären, scheitert an unüberwindlichen Schwierigkeiten, während sie durch die Beziehung auf ein eigentümliches Seelenwesen durchgängig begreiflich werden. Die Natur desselben können wir durch folgende Prädikate bestimmen: Sinnlichkeit, Geistigkeit, Zusammengesetztheit, Einheit und unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit. Die Erscheinungen des geistigen Lebens lassen sich auf drei Grundprozesse zurückführen: Receptions-, Verschmelzungs- und Ausgleichungsprozeß. Die Reception ist die gesamte Sinnesauffassung, sofern sie das Material der Empfindungen und Wahrnehmungen liefert. Durch die Verschmelzung der gleichartigen Sinneseindrücke erhalten alle Empfindungen und Wahrnehmungen ihre Ausprägung, Intensität und Klarheit, so daß sich die ursprünglich dunklen Sinnesakte allmählich zu Perceptionen und Apperceptionen erheben. Besonders beruht auf dem Verschmelzungsprozeß das allmähliche Anwachsen des objektiven

Bewußtseins sowie des Selbstbewußtseins und der Aufmerksamkeit in allen ihren Formen, die Bildung der Andervorstellungen und die Auffassung außermenschlicher Geisteswesen, die allmähliche Festigung der Gemütsstimmungen, die Äußerung derselben als Mitleid und Mitfreude, die Ausprägung der Begehrungen und Widerstrebungen zu bleibenden Zu- und Abneigungen, zu Charakterzügen und Willensrichtungen, zu Tugenden und Lastern und alles klare Erkennen, Denken und geistige Schaffen. Der dritte Grundprozeß ist die Ursache der geistigen Bewegung, zumal des Wechsels zwischen Erregtheit und Unerregtheit, der Association der Seelengebilde zu Gruppen und Reihen und des nach Maßgabe dieser Association erfolgenden Gedankenlaufes, überhaupt aller Reproduktion; auch bei allen produktiven Geistestätigkeiten wirkt der Ausgleichungsprozeß mit. Es ist selbstverständlich, daß alle drei Seelenprozesse auf die mannigfachste Weise in einander greifen und zusammenwirken, um den Aufbau unserer Geisteswelt zustande zu bringen. Im System der menschlichen Erkenntnis treten gewisse Stammbegriffe hervor, welche sich durch unbewußte Abstraktion aus der bunten Fülle der Anschauungen hervorbilden und dann unser gesamtes Denken leiten. Sie werden Stammbegriffe oder Kategorien genannt. Da alle menschliche Erkenntnis an Oberflächlichkeit leidet, so können sie in der Wissenschaft im Allgemeinen nur als menschliche Vorstellungsformen gelten. Die Kategorien sind teils rein sinnlicher, teils rein geistiger, teils gemischter Art. Die sinnlichen Kategorien sind die Vorstellungen von Licht und Farbe, dem Raum und den räumlichen Formen und Größen, den vielerlei Schallarten, den verschiedenen Graden der Wärme, der Schwere, den Aggregatzuständen, von allem Tastbaren überhaupt, den mannigfaltigen Geschmäcken und Gerüchen, unseren eigenen Leibeszuständen u. s. w.; die geistigen Kategorien, welche durch die innere Wahrnehmung gegeben werden, sind die Begriffe von den Formen des physischen Seins und Geschehens: vom Empfinden, Wahrnehmen, Verstehen, Urteilen, Denken, Begehren, Widerstreben u. s. w., lauter in der Körperwelt nicht wahrnehmbare Begriffe, so daß der alte Satz nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu der Erfahrung geradezu zuwiderläuft. Die der äußeren und inneren Wahrnehmung gemeinsamen Stammbegriffe sind die Kategorien der Zahl und Zeit, des Grades, der Ruhe und Bewegung, des Seins und Beharrens, des Geschehens und der Veränderung, des Tuns und Leidens, der Eigenschaft und des Zustandes, der Identität, der Gleichheit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit, des inneren Zusammenhangs und der äußeren Verknüpfung,

des Stoffs und der Kraft, der Erscheinung und des Gesetzes, der Ursache und Wirkung nebst den ähnlichen Verknüpfungen von Grund und Folge, von Zweck und Mittel u. s. w. Die Kräfte der Seele sind teils angeborene, teils angebildete. Die psychischen Urkräfte sind die Sinneskräfte, die mannigfaltigen Vermögen der Empfindung und Wahrnehmung und das Gedächtnis; zu den erworbenen Kräften gehören alle in der Seele zustande gekommenen und festgehaltenen Gebilde.

γ) Gruppe und Hoppe.

Manche Verwandtschaft mit Beneke zeigen O. F. Gruppe und Reinhold Hoppe, wenn sie auch seinen Empirismus weit überschritten. O. F. Gruppe, 1804 in Danzig geboren, seit 1844 a. o. Professor der Philosophie in Berlin, gestorben 1876 als Sekretär der Akademie der Künste in Berlin, hatte bereits in seinem »Antäus« (Berlin 1831) Hegels System aufs Heftigste angegriffen. Noch mehr sprach er sich in den Schriften »Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert« (ibid. 1834) und »Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland« (ibid. 1855) gegen die spekulative Philosophie und die philosophischen Systeme überhaupt aus. Die Entwicklung der Philosophie war ihm fast durchweg ein Irrgang. Er verlangte darum Rückkehr der Wissenschaft zur empirischen Methode, wie sie bereits Bacon eingeschlagen hatte. Die Richtigkeit derselben erwies sich ihm aus der Sprache und ihrer Bildung sowie aus dem einfachen Akte des Erkennens. Das Erkennen ist eine Verknüpfung verschiedener vorher isoliert aufgefaßter Gegenstände und Erscheinungen, und zwar im Urteil. Durch das Urteil entstehen die Begriffe, nicht umgekehrt. Wenn die Erkenntnis wächst, ändern sich auch die Begriffe, so daß sie in fortwährendem Fluß stehen und darum nur von uns aufgefaßte Relationen unter den Dingen sind. Der Erbfehler aller Spekulation ist der, daß sie die Begriffe für etwas objektiv Wirkliches betrachtet, während sie in Wahrheit nur unsere subjektiven Beziehungen unter den Dingen sind. Gruppe war übrigens auch als Dichter nicht unbedeutend. Er gab von 1850—55 den »Deutschen Musenalmanach« heraus, zu dem die hervorragendsten Dichter der Zeit ihre Beiträge lieferten. Sein anthologisches Sammelwerk ist »Der deutsche Dichterwald« (3 Bde., Berl. 1849). Ging Gruppe auf Bacon zurück, so schloß sich Reinhold Hoppe mehr an Locke an. Er bezeichnete seine Arbeit in der Schrift »Die Zulänglichkeit des Empirismus« in der Philosophie« (Berlin 1852) als eine »Aufklärung über die philosophischen Begriffe zum Zweck der scharfen Bestimmung

der philosophischen Fragen, wodurch deren Lösung bedingt sei«. Das Ding existiert nur in der Idee von Geistern, d. h. jedes Objekt der Erkenntnis ist die Idee eines Subjekts.

---

4. Kapitel.

Die Friessche Schule und der Neukantianismus.

Fries hatte als das allein richtige Verfahren zu philosophieren die von Kant entdeckte Kritik der Vernunft herausgestellt, die nach philosophischer Methode zu bearbeiten wäre. Dabei hatte er die Kritik nicht selbst als Philosophie, sondern als das Philosophieren gefaßt, um zur Philophie zu gelangen. Vier Jahre nach seinem Tode, im Jahre 1847, vereinigten sich die Jenenser Professoren Apelt, Schleiden, Schlömilch und Schmid, um unter dem Namen »Abhandlungen der Friesschen Schule« eine Reihe von Arbeiten erscheinen zu lassen, die den Beweis erbringen sollten, daß der Geist der kritischen Schule, wie sie von Kant gestiftet und von Fries weiter fortgebildet wurde, noch am Leben sei. Nachdem in zwei Heften zusammen acht Abhandlungen erschienen waren, ging die Zeitschrift ein und bald auch die Friessche Schule; die Trümmer der Schelling-Hegelschen Dialektik begruben auch sie. Dazu kam der Umstand, daß seit 1866 einzelne Philosophen einen unmittelbaren Rückgang auf Kant und zwar unter Übergehung Fries' versuchten, denen sich in der Folgezeit immer mehr Forscher anschlossen, trotzdem gerade Fries die Kantischen Gedanken auf dem von Kant selbst eingeschlagenen Wege weiter fortzuführen und der Vernunftkritik der Kantischen Philosophie eine neue Grundlage zu geben versucht hatte. Die Übergehung beruhte vornehmlich darauf, daß die sogen. Neukantianer, die philosophische Natur der Kritik verkannten und Fries einen Psychologismus unterschoben, den er niemals vertreten hatte. Kein Wunder, daß der historische Kant daher von den Anhängern dieses Neukantianismus oft vergessen und das eigentliche Prinzip der Kantischen Philophie, das rationalistische Element, die Betonung der Vernunft

als der entscheidenden Macht in Natur- und Sittenwelt bei Seite gelassen wurde. Die Neukantianer hielten sich zum größten Teil an die empiristische und skeptische Seite der Kantischen Philosophie, wobei der Empirismus nicht selten in den Skepticismus überging. In Erkenntnis dieser Tatsachen haben sich in der Gegenwart im Gegensatz zu den Neukantianern eine Anzahl jüngerer Forscher zusammengetan, die unter Rückgang auf Fries die Kant-Friessche Philosophie neu erstehen ließen und die »Abhandlungen der Friesschen Schule« wieder ins Leben riefen.

a) Die Friessche Schule.

Neben den älteren Schülern Fries', zu denen besonders J. H. Th. Schmid, gest. 1836, Verf. einer »Geschichte des Mysticismus im Mittelalter«, Christian Weiß (1774—1853), Verf. von »Der lebendige Gott« (1812), Friedrich van Kalker (1790—1870), Professor in Bonn, Verf. von »Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen« (Bonn 1820), »Denklehre oder Logik und Dialektik« (ibid. 1822), E. S. Mirbt (1799—1847), Verf. von »Was heißt Philosophieren und was ist Philosophie?« (Jena 1839), »Kant und seine Nachfolger« (ibid. 1841) und der Theologe de Wette gehörten, sind als jüngere Schüler hervorzuheben die Naturforscher Ernst Hallier (»Die Weltanschauung des Naturforschers« Jena 1875, »Kulturgeschichte des 19. Jahrhs.« Stuttgart 1889) und Matthias Jakob Schleiden, der Mathematiker Schlömilch sowie die Philosophen C. Grapengießer (»Kants Kritik d. r. Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries« Jena 1882) und Ernst Friedrich Apelt. Auch Jürgen Bona Meyer hat unter Anschluß an Fries eine Fortbildung der Kantischen Philosophie zu geben versucht. Die Hauptvertreter der neuesten Friesschen Schule sind Gerhard Hessenberg, Karl Kaiser und Leonard Nelson. Die selbständigsten dieser Friesianer sind Schleiden, Apelt und Meyer.

Ernst Friedrich Apelt wurde 1812 geboren und wirkte als Professor der Philosophie in Jena, er starb 1859. Er schrieb »Ernst Reinhold und die Kantische Philosphie« (Leipz. 1840), »Anti-Orion zum Nutzen und Frommen des Herrn v. Schaden« (ibid. 1843), »Epochen der Geschichte der Menschheit« (Jena 1845), »Kepplers astronomische Weltansicht« (ibid. 1849), »Reformation der Sternkunde« (ibid. 1852), »Theorie der Induktion« (Leipz. 1854) »Metaphysik« (ibid. 1857), »Religionsphilosophie« (ibid. 1860) u. a. Apelt ließ die synthetische notwendige Einheit des Wesens der Dinge in unserer Erkenntnis durch Raum und Zeit, die schematisierten Kategorien und die transcendentalen Ideen bestehen; denn

nur dadurch, daß alles in Raum und Zeit unter Naturgesetzen zusammenfällt und dieses Naturganze nach den transcendentalen Ideen absolut bestimmt wird, haben wir objektiv die notwendige Einheit der Welt. Ohne diese absolute Bestimmung ist es bei der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit sowie der Wesenlosigkeit der Naturgesetze unmöglich, die Welt als Ganzes zu denken. Die Kategorien liegen im Mittelpunkte, die transcendentalen Ideen auf der Grenze unserer Erkenntnis, die positive Bestimmung ihrer Gegenstände fällt über unsere Erkenntnis hinaus. Die Ideen liegen, verdeckt von den Naturgesetzen, in der untersten Tiefe unserer Erkenntnis gewissermaßen verborgen, und um an den Ort ihres Ursprungs zu gelangen, müssen wir von der Sinnesanschauung aus gleichsam an der Leiter der Negationen der Beschränkungen des mathematischen Schematismus der Kategorien herabsteigen. Die metaphysischen Grundsätze, diese synthetischen Urteile aus bloßen Begriffen, entspringen nicht aus einer einzelnen Kategorie, sondern aus der Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema. Der eine Begriff, das Schema, wird durch die Vorstellung der Zeit gegeben, der andere, die Kategorie, steigt aus der spekulativen Grundvorstellung der notwendigen Einheit herauf. Die Möglichkeit des Schemas beruht auf der Zeit, weil ohne Zeit Beharrlichkeit, Zeitfolge und Gleichzeitigkeit nicht möglich ist. Die Möglichkeit der Kategorie dagegen beruht auf der spekulativen Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit. Das Schema ruht daher im eigentlichen Sinne des Wortes auf seiner Kategorie, die letztere ist der Träger und die Basis des ersteren. Eine Veränderung ohne Ursache, ein Werden ohne verursachende Wirkung ist undenkbar. Ein absolutes Werden ohne Ursache ist nicht möglich, eben weil in unserer Erkenntnis der Begriff des Werdens auf dem Begriffe der Ursache ruht. Ebenso kann man sich keine Beharrlichkeit des Seins ohne Wesenheit eines Gegenstandes denken.

Das Grundverhältnis unserer unmittelbaren Erkenntnis ist das der materialen Apperception zur formalen in der transcendentalen Apperception nach dem Schema:

ursprüngliche Form
zufällig gegebener Gehalt } der Erkenntnis

und Bestimmung des Gehalts durch die Form in der Erkenntnis. Aus den drei Grundverhältnissen des Gehalts zur Form: 1) Auffassung des einzelnen Gehalts in die Form, 2) Zusammenfassung verschiedenen Gehalts in derselben Form und 3) Bestimmung des ganzen Gehalts durch die Form entspringen die drei Kategorien

jeden Moments. Der Schematismus der Kategorien gestaltet sich dann in zwiefacher Weise, das eine Mal positiv, das andere Mal negativ, wie folgendes zeigt:

Vernunftbegriff	Anwendung desselben auf Gegenstände	
Wesen	unter Bedingungen	ohne Bedingungen des
Ursache	des Raumes und der	Raumes und der Zeit
Gemeinschaft	Zeit als Naturgesetze	als Ideen des Absoluten.

Dadurch treten auseinander: Die Zeitlichkeit und die Ewigkeit
der Existenz
der Dinge.

Die Totalität aller Bedingungen der Existenz aller Dinge ist nun aber nur durch ein notwendiges Wesen möglich, welches der Urheber von allem und jedem ist. Die Notwendigkeit dieses Wesens muß aber zugleich Wirklichkeit sein, denn ohne die Existenz dieses Wesens wäre auch die Existenz aller anderen objektiv und an sich nicht möglich. Diese Vereinigung von Wirklichkeit und Naturnotwendigkeit in einem Wesen, durch welches das Ganze aller Dinge besteht, können wir uns jedoch nur als ein Ideal der Vernunft denken. In dem Begriff des Wesens liegt nicht der Begriff des notwendigen Daseins, auch noch nicht in dem des absoluten Wesens, wohl aber in der Idee der Gottheit. Notwendig ist für uns das, was in unserer Erkenntnis durch die formale Apperception (d. h. durch das Wesen der Vernunft selbst), zufällig dagegen das, was durch die materiale Apperception (d. h. was nicht durch das innere Wesen der Vernunft, sondern durch ein ihrem Wesen fremdes Gesetz der Anregung von außen her) bestimmt ist. Notwendig ist also das, was a priori erkannt wird Kein Wesen wird aber a priori erkannt, sondern nur die leeren wesenlosen Formen der notwendigen Einheit: Raum, Zeit und Naturgesetz. Das notwendige Wesen ist daher für uns ein verborgenes Wesen. Wir kommen aber auf die Gottheit als das notwendige Wesen, dessen Notwendigkeit nicht durch die Anschauung als Beharrlichkeit in der Zeit gegeben ist, durch die absolute Bestimmung der notwendigen Einheit aller Gegenstände der Welt. Die Form der notwendigen Verbindung des zufälligen Gehalts ist die Kategorie der Gemeinschaft, die in sich die Kategorien Wesen und Ursache enthält. Der absoluse Grund derselben ist die Wesenheit (Substantialität) der einen Notwendigkeit, die alles hält und trägt. Die Notwendigkeit des Abhängigen findet aber durch die Kausalität des höchsten und notwendigen Wesens statt. Dies ist der Zusammenhang der Begriffe, wie er durch die Grundvorstellung der notwendigen Einheit (d. h. durch die formale Apperception

in der Einheit der transcendentalen Apperception) mit Notwendigkeit bestimmt ist.

Matthias Jakob Schleiden wurde 1804 zu Hamburg geboren, studierte seit 1824 zu Heidelberg Jurisprudenz, wandte sich 1833 zur Naturwissenschaft und studierte in Göttingen Medizin, Physiologie und Botanik, wurde 1839 a. o. Professor in Jena, 1863 o. Professor in Dorpat und ging 1864 nach Dresden. Er starb 1881 in Wiesbaden. Seine philosophisch bedeutendsten Arbeiten sind »J. F. Fries, der Philosoph und Naturforscher« in Westermanns Monatsheften 1857, »Studien, populäre Vorträge« (2. Aufl. Leipz. 1857), »Encyklopädie der theoretischen Naturwissenschaften« (ibid. 1850), »Zur Theorie des Erkennens durch den Gesichtssinn« (ibid. 1861) und »Über den Materialismus der neueren deutschen Naturwissenschaft« (ibid. 1863). In Friesschen Fußtapfen einem naturwissenschaftlichen Rationalismus huldigend, bekämpft Schleiden besonders den Materialismus Vogts und seiner Freunde. Er verlangt feste Schranken zwischen den Gebieten des Glaubens und des Wissens. Neben dem Gesetz der Naturnotwendigkeit steht ihm als notwendiges Postulat des Bewußtseins die Unabhängigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit des Geistes. Unbefangen tritt der Mensch in das Leben und an die Welt heran. Sie erscheint seinem Blick als ein großes Ganzes, und seine ersten geistigen Anstrengungen macht er, um in dieser Welt die eine allgemeine Ordnung aufzufinden. In diesen Bestrebungen wird er aber bald dahin geführt, zwei durchaus verschiedene Gesetzgebungen anerkennen zu müssen, denen die Welt unterworfen ist, das Naturgesetz, welches die Möglichkeit des Ungehorsams ausschließt, und das Sittengesetz, welches Gehorsam fordert, aber nicht erzwingt. Was ihm anfänglich eins dünkte, zerfällt ihm bei näherer Betrachtung in zwei getrennte Welten, indem ihm nicht entgehen kann, daß jene beiden Gesetzgebungen nicht für alle Erscheinungen in der Welt zugleich Gültigkeit haben. Es trennt sich ihm die Welt des Bedingten und absolut Unfreien, die Materie unter dem zwingenden Naturgesetz, von der Welt des Unbedingten, absolut Freien, der Geisterwelt unter dem Sittengesetz. Beide stehen ihm jetzt unvereint und unvereinbar neben einander; das Freie und Unfreie sind ewig unversöhnbare Widersprüche. Zugleich freilich fühlt er die Unmöglichkeit dessen, daß jene zwei Welten wirklich und in der Tat neben einander getrennt bestehen; er fühlt, daß diese Doppelseitigkeit der Welt nur als ein Rätsel dasteht, dessen Lösungswort ihm verborgen, daß ein Einiges, Gleichartiges dem Ganzen zu Grunde liegen muß, daß

Raum und Zeit, die mathematischen Formen des Naturgesetzes, nur der Ausdruck der Unvollkommenheit sind, welche seinen Erkenntnissen anklebt, so lange die Freiheit seines Geistes durch die Verbindung mit dem Körper gefesselt ist. Aber diese Verbindung wird sich lösen, und dann erkennen wir »von Angesicht zu Angesicht« — was? — darüber gibt uns nichts auf Erden Kunde, und kein Gott könnte es, wenn er auch wollte, da für den gebundenen Geist das absolut Freie ewig unfaßbar ist. Der Geist als freies Wesen gehört nicht dem Raum und der Zeit an; er ist unveränderlich, er hat nicht Anfang und Ende, denn das sind Zeitbegriffe; er ist unverbesserlich und unverderblich, denn beides sind Veränderungen, und Veränderung ist eine Funktion der Zeit. Aber dieser Geist, der im Menschen allein zum Selbstbewustsein kommt, ist nicht imstande, das Ewige, die Natur zu messen und zu verstehen. »Was ist Natur? Ein wesenloser Schematismus, eine leere Form, unter welcher der unvollkommene und beschränkte Mensch das All aufzufassen gezwungen ist. Was sollen wir sagen, wenn der Mensch die Frechheit hat, nach Zweckbegriffen ein Unendliches beurteilen zu wollen, von welchem er selbst kaum einen kleinen Punkt kennt? Ist es von Wahnsinn groß verschieden, wenn ein Mensch sich einbildet, in dem Innern seiner zeitlichen Erscheinungsform irgend einen Maßstab zu finden, mit dem er das Ewige, das Zeitlose ausmessen könnte? — Das aber ist die Teleologie« (Studien). Nur der Glaube, nur das religiöse Gefühl vermag jene Geheimnisse zu begreifen, welche das All uns bietet. Aber die Religion kennt keine objektive Wahrheit, der Glaube ist eine rein subjektive ästhetische Idee. Die Idee Gottes ist »eine religiöse Idee von ästhetischer Bedeutung« (a. a. O.).

Jürgen Bona Meyer wurde 1829 in Hamburg geboren, studierte in Bonn und Berlin Philosophie und Pädagogik und wurde 1868 Professor in Bonn; er starb 1897. Er schrieb »Zum Streit über Leib und Seele« (Hamburg 1856), »Die Idee der Seelenwanderung« (ibid. 1861), »Über Fichtes Reden an die deutsche Nation« (ibid. 1862), »Kants Psychologie« (Bonn 1869), »Philosophische Zeitfragen« (ibid. 1870, 2. Aufl. 1874), »Schopenhauer« (ibid. 1871, 2. Aufl. 1874), »Weltelend und Weltschmerz« (ibid. 1872), »Zum Bildungsgang unserer Zeit« (ibid. 1875), »Leitfaden zur Geschichte der Philosophie« (ibid. 1882), »Der Kampf um die Schule« (ibid. 1882), »Probleme der Lebensweisheit« (ibid. 1887) u. a. Meyer suchte unter Anknüpfung an Fries die Kantischen Gedanken derart fortzuführen, daß er das gesamte Wissen auf den Glauben basierte. Unser Wissen von der Außenwelt beruht auf dem Glauben

an die Aussagen unserer Sinne, unseres Wissen vom eigenen Ich auf den Glauben an die Aussage unseres Bewußtseins. Ebenso ist unser Wissen von der Ewigkeit des Stoffs und der Unveränderlichkeit der Naturgesetze genau besehen nichts anderes als der Glaube an den Bestand der beobachteten Gesetzmäßigkeit der Welt. Daß dieser Glaube auf Selbsttäuschung abziele, kann nach Meyer niemand annehmen, der einen vernünftigen Zusammenhang der Dinge denken muß. Meyer hat übrigens auch die alte Theorie der Seelenvermögen gegen Herbart in Schutz genommen und zu beweisen gesucht, daß Kant erst durch Analyse des Aposteriori sein Apriori gefunden habe.

Die neuere Friessche Schule, welche, wie schon bemerkt, die Abhandlungen der Friesschen Schule wieder ins Leben rief, sieht die Macht der Fries-Apeltschen Philosophie vor allem in ihrer wissenschaftlichen Methode. Die Geschichte der Philosophie seit Kant hat sich ihr in zwei Reihen gespalten: die eine Reihe führt von Kant über Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer zu Nietzsche, die andere heißt Kant, Fries, Apelt. Nur die zweite Reihe ist die wahre Schule Kants. Die erstgenannte hat Kants kritische Methode verlassen und durch Bildung eigener Systeme »ihre Zeitgenossen geblendet«, während Fries und Apelt Kants Werk »auf dem von Kant selbst eingeschlagenen Wege« weiter fortbildeten. Die drei Aufsätze, welche im 1. Heft der »Abhandlungen« veröffentlicht sind, sind überschrieben: »Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie« (von L. Nelson), »Über Begriff und Aufgabe der Naturphilosophie« (von Apelt, abgedruckt aus Schleidens Kollegheft vom Jahre 1842) und »Das Unendliche in der Mathematik« (von G. Hessenberg). Nelson kommt in der erstgenannten Abhandlung zu dem Resultat, daß der an sich richtige Grundsatz der Aufklärung, durch Reflexion zur Metaphysik zu kommen, unter Voraussetzung des Dogmas, alle Erkenntnis sei entweder Anschauung oder Reflexion, unvermeidlich die fehlerhafte Form des logischen Dogmatismus annehmen muß, durch die Reflexion die metaphysische Erkenntnis selbst zu erzeugen und zu beweisen, als ob sich durch das Vermögen der Aufklärung die aufzuklärende Wahrheit selbst entwickeln ließe. Das Fehlschlagen dieses Unternehmens führt daher zu der Alternative, entweder mit dem Empirismus auf alle metaphysische Wahrheit zu verzichten oder mit dem Mysticismus den wissenschaftlichen Weg der Aufklärung zu verlassen und unter Verwerfung der Reflexion als eines zur Metaphysik untauglichen Mittels auf dem Wege intellektueller Anschauung die Wahrheit zu

suchen. Aufgrund des noch heute die Logik beherrschenden Vorurteils, die Methode der Begründung der Urteile sei entweder die Demonstration oder der Beweis, ist also Aufklärung undurchführbar und Metaphysik als Wissenschaft ein unauflösliches Problem. Nelson findet die Auflösung desselben in der Friesschen Entdeckung der »nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft«. Der Besitz der Wahrheit gehört der Vernunft, wenn auch noch nicht dem Bewußtsein, das für sich leer ist; aber dasselbe besitzt die Möglichkeit, sich durch Reflexion der Vernunfterkenntnis zu bemächtigen und sie im Urteil auszusprechen. — Das zweite Heft enthält die 5 Aufsätze »Kant und Fries« (von Heinrich Eggeling), worin gezeigt wird, in welchen Punkten Fries die Kantische Philosophie weiter fortgeführt hat, »Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker« (von L. Nelson), »Über kritische Mathematik bei Platon« (von Carl Brinkmann), »Über den Gegenstand der Erkenntnis« (von Ernst Blumenthal), gegen Heinrich Rickert gerichtet, und »Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewißheit« (von Nelson). Der letzte Aufsatz weist nach, daß die neuere Mathematik auf einem unabhängigen Wege eine glänzende Bestätigung der Kantischen Endeckung des nicht-logischen Ursprungs der Axiome geliefert hat.

b. Der Neukantianismus.

Der Neukantianismus versuchte einen direkten Regreß auf Kant. Nachdem die Versuche der spekulativen Philosophen Fichte, Schelling und Hegel, die Welt durch geniale Konzeptionen spekulativ zu erfassen, gescheitert und ihre Schüler infolge ihrer Nichtbeachtung der Tatsachen der Erfahrung in einen Gegensatz zu der indes gerade durch sorgfältigste Berücksichtigung der Erfahrung mächtig erstarkten Naturwissenschaft geraten waren, machte sich das Bestreben bemerkbar, wieder auf Kant zurückzugehen und sich an ihm aufs Neue zu orientieren. Schien doch der Kriticismus mit seiner besonnenen Einschränkung der theoretischen Erkenntnis auf die Welt der Erscheinungen sowohl ein Schutzmittel gegen das blendende Scheinwissen der Spekulation zu sein als auch die Möglichkeit zu gewähren, die Philosophie in Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft zu bringen. Besonders erschien der Kantische Phänomenalismus geeignet, den auf naturwissenschaftlicher Grundlage neu erstandenen Materialismus als Weltanschauung wissenschaftlich zu überwinden und neben der auf die Erscheinungswelt beschränkten Erkenntnis auch noch eine ideale Weltanschauung zu ermöglichen. Deshalb versuchten be-

reits vor 1866 einzelne Philosophen ihre Anschauungen neu an Kant anzuknüpfen und durch Kant zu begründen, und Männer wie Fortlage und Zeller riefen trotz vieler und großer Differenzen zu ihm zurück. Diese Bewegung ist in den letzten Jahrzehnten immer mehr gewachsen und ging aus dem Gebiete der Philosophie auch in andere, besonders das Gebiet der Theologie hinüber. Wir scheiden dementsprechend die Neukantianer in philosophische und theologische Neukantianer. Gemeinsam ist beiden die Betonung der skeptisch-empiristischen Seite der Kantischen Erkenntnistheorie, verschieden ist die nähere Bestimmung der Erfahrung. Den philosophischen Neukantianern ist die Erfahrung eine rein sinnliche, den theologischen eine übersinnliche, d. h. religiössittliche, so daß sie den Schwerpunkt der Kantischen Philosophie in dem moralischen Vernunftglauben erblicken, welcher den philosophischen Neukantianern als die schwächste Seite derselben gilt. Die religiösen Ideale sind jenen keine bloßen Gebilde der dichtenden Phantasie ohne objektive Realität, sondern haben einen realen Grund, welcher sich freilich nach seinem Ansich nicht erkennen läßt. Die philosophischen Neukantianer sind teils solche, welche die Kantische Philosophie nur in möglichster Reinheit darzustellen und Kant zu interpretieren sich bemühen, teils solche, die auf erkenntnistheoretischer Grundlage einen neuen, bald mehr empiristischen, bald mehr idealistischen Kriticismus zu begründen suchen. Auch die theologischen Neukantianer spalteten sich in zwei Schulen, welche sich an die Namen Lipsius und Ritschl knüpfen. Die wichtigste Zeitschrift der philos. Neukantianer sind die seit 1896 von Hans Vaihinger herausgegebenen »Kantstudien«.

α) Die philos. Neukantianer.

Um ein gründliches Verständnis der Kantischen Gedanken zu ermöglichen, war es zunächst nötig, dieselben möglichst rein herauszuheben und zu interpretieren. Viele haben sich dieser Aufgabe unterzogen. Wir heben als die nennenswertesten diesbezüglichen Schriften folgende hervor: L. Noack »J. Kants Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargestellt« (Lpzg. 1861), Otto Liebmann »Kant und die Epigonen« (Stuttg. 1865), C. Grapengiesser »Erklärung und Verteidigung von K.s Kritik der reinen Vernunft wider die sogen. Erläuterungen Kirchmanns« (Jena 1871), Alf. Hölder »Darstellung der K.schen Erkenntnistheorie mit bes. Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transcendentalen Deduktion der Kategorien« (Tüb. 1873), A. Stadler »Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der K. Philosophie« (Lpzg. 1876), Joh. Volkelt »Kants Erkenntnistheorie nach ihren

Grundprinzipien analysiert« (Lpzg. 1879), H. Vaihinger »Kommentar zur Kr. d. r. Vernunft« (Stuttg. 1881 ff.), G. Thiele »Die Philos. K.s nach ihrem systematischen Zusammenhang und in ihrer log.-historischen Entwicklung« (Halle 1882ff.), Fr. Staudinger »Die transcendentalen Grundgedanken« (Darmstadt 1884), Emil Arnoldt »Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung« (Königsb. 1894), Ed. v. Hartmann »Kants Erkenntnistheorie u. Metaphysik in den 4 Perioden ihrer Entwicklung« (Lpzg. 1894), H. Höffding »Die Kontinuität im philos. Entwicklungsgange Kants« (Arch. f. Gesch. der Philos. 1894) und Er. Adickes »Kant-Studien« (Kiel u. Lpzg. 1895). Eine vollständige kritische Ausgabe der Werke Kants, die alle auch bisher nicht publizierten Schriften enthalten soll, wird von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin besonders infolge Diltheys Bemühungen herausgegeben. Die »Kritik der reinen Vernunft« edierten Benno Erdmann nach der 2. Aufl. Kants Lpzg. 1878 (5. Aufl. Berl. 1900), Erich Adickes Berl. 1889 und Karl Vorländer Halle 1899, die 3 Kritiken, die Religion innerhalb u. s. w., Träume eines Geistersehers, Streit der Fakultäten, Zum ew. Frieden, Allgem. Naturgeschichte u. a. K. Kehrbach in Reclams Univers.-Bibliothek, Kants »Reflexionen zur kritischen Philosophie« Benno Erdmann aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen (Lpzg. 1882 ff.) und »Lose Blätter aus K.s Nachlaß« Rudolf Reicke (Königsb. 1889 ff.). Eine reiche Kantliteratur wurde durch die 100jährige Wiederkehr des Kantschen Todestages 1904 ins Leben gerufen, in der die von H. Vaihinger und Bruno Bauch herausgegebene »Festschrift« der »Kantstudien« (Band 9, Heft 1 u. 2) und M. Kronenbergs in 2. Aufl. (München) erschienene Biographie »Kant, sein Leben und seine Lehre« besonders hervorragen.

Ehe wir die Neukantianer im engeren Sinne betrachten, seien zwei Philosophen genannt, die dem Kantianismus nahe standen, ohne sich doch dabei mit der neuen Bewegung direkt in Verbindung zu befinden: Ernst Reinhold und Alexander von Reichlin-Meldegg. Ernst Reinhold wurde 1793 geboren und wirkte als Professor der Philosophie in Jena; er starb 1856. Er schrieb »Erkenntnis und Denklehre« (Jena 1825), »Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik« (ibid. 1832 ff.), »Wissenschaft der praktischen Philosophie im Grundriß« (ibid. 1837), »Lehrbuch der philosophisch-propädeutischen Psychologie nebst Grundzügen der formalen Logik« (2. Aufl. 1839), »Das Wesen der Religion« (ibid. 1839) u. a. Reinhold nimmt in der

Erkenntnistheorie den Ausgangspunkt von dem Sichselbstinnewerden. Die wahre Philosophie ist ein Idealrealismus, der »die Entwicklung unseres Bewußtseins, die Bildungsweise der Erfahrungstatsachen, das Hervorgehen der rationellen Erkenntnis aus der Erfahrung darzulegen, zugleich aber auch die ewigen Bestimmungen des göttlichen Denkens und das Begriffenseins des Universums in der unendlichen Lebenssphäre des lebendigen und persönlichen Urgrunds mit wissenschaftlicher Deutlichkeit, Reinheit und Gewißheit zu erkennen sucht.« Der Begriff der Ursache, auf das Universum angewandt, wird zum Begriff des absoluten, alles bedingenden und bezweckenden Urwesens, das nur als allbewußtes, denkend-wollendes Walten gedacht werden kann. Alexander von Reichlin-Meldegg sieht in dem Geistesvermögen verschiedene Richtungen der Tätigkeit eines und desselben Geistes, hervorgegangen aus den verschiedenen Beziehungen desselben zur Natur oder zu den Objekten. Sofern der Geist den Eindruck der Sinne unter der Form eines Bildes zum Bewußtsein bringt, äußert er sich als Vorstellungswesen; sofern er die gewonnenen Vorstellungen verarbeitet, als Verstand, sofern er seine endlichen Produkte aufhebt und dafür das Vollkommene oder Seinsollende setzt, als Vernunft. R.-M. wurde 1801 geboren, war eine Zeitlang katholischer Priester und starb 1877 als Professor der Philosophie in Heidelberg. Seine Hauptschriften sind neben einer »Psychologie« (Heidelb. 1837 f.), in der er dasjenige zu geben sucht, was sich durch die Erfahrungen des eigenen Selbstbewußtseins und die Beobachtung anderer feststellen läßt, die Selbstbiographie »Das Leben eines ehemaligen römisch-katholischen Priesters« (ibid. 1874) und das »System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie« (Wien 1870).

Der eigentliche Begründer der neukantischen Schule ist Friedrich Albert Lange. Er wurde 1828 in Wald bei Solingen als Sohn des späteren Oberkonsistorialrats und Professors der Theologie J. P. Lange geboren, studierte in Zürich und Bonn Theologie, Philosophie und Philologie, wurde 1855 Privatdozent der Philosophie in Bonn, ging später an das Gymnasium nach Duisburg, lebte darauf einige Jahre in Winterthur, habilitierte sich in Zürich, wurde 1870 hier o. Professor und ging 1872 nach Marburg, wo er 1875 starb. Unter seinen Schriften ragen besonders hervor die »Grundlegung der mathematischen Psychologie« (Iserlohn 1865), die Hauptschrift »Geschichte des Materialismus« (ibid. 1866, 6. Aufl. Leipz. 1898), »Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft« (Winterthur 1865, 5. Aufl. 1894), »Neue Beiträge zur Geschichte der Mathematik« (ibid.

1867) und »Logische Studien« (Iserlohn 1877, 2. Aufl. Leipz. 1894). Lange sucht die Kantische Erkenntnistheorie in ihrem Rechte zu erweisen, zugleich aber auch zu ergänzen und in ihren Fehlern zu korrigieren. Seine Philosophie ist ein auf Kantischer Grundlage ruhender idealistischer Kritizismus. Wie unsere ganze Erfahrung das Produkt unserer Organisation und eines uns unbekannten Ansich ist, so bewegt sich unser gesamtes Denken in subjektiven Formen, deren absolute Gültigkeit nicht konstatierbar ist. Auf die entscheidende Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? lautet die Antwort: dadurch, daß sich in aller Erkenntnis ein Faktor findet, welcher nicht der äußern Einwirkung, sondern dem Wesen des erkennenden Subjekts entstammt, und welcher eben deshalb nicht zufällig ist, wie die äußeren Eindrücke, sondern notwendig und in allem, was uns überhaupt vorkommen kann, konstant. Welcher Art ist aber derselbe? Kant nahm zwei Hauptstämme menschlicher Erkenntnis an, die Sinnlichkeit und den Verstand, indem er bemerkte, daß sie vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns unbekannten Wurzel entsprängen. L. erklärt diese Vermutung für richtig. Gewisse Experimente der Physiologie der Sinnesorgane beweisen, daß schon in den anscheinend ganz unmittelbaren Sinneseindrücken Vorgänge mitwirken, welche durch Elimination oder Ergänzung gewisser logischer Mittelglieder den Schlüssen und Trugschlüssen des bewußten Denkens auffallend entsprechen. Den apriorischen Besitz unserer Erkenntnis bilden die Anschauungsformen von Raum und Zeit, vielleicht auch der Bewegung, den des Verstandes gewisse Stammbegriffe oder Kategorien. Kant suchte die letzteren aus den verschiedenen Formen des Urteils abzuleiten. Diese Ableitung von zwölf Kategorien aus einem Prinzip bezeichnet Lange als ein höchst verführerisches Verfahren, das im Grunde nur darin bestand, daß fünf senkrechte und vier Querstriche gemacht und die dadurch gebildeten zwölf Felder ausgefüllt wurden. Richtig ist nur, daß die Erfahrung ein Produkt gewisser Stammbegriffe und der gesamte Zusammenhang der Natur durch unsere geistige Organisation bedingt ist. — Wie Kant die Kategorien als reine Verstandesbegriffe aus den Urteilsformen der gewöhnlichen Logik ableitete, so fand er die Ideen als reine Vernunftbegriffe aus den Schlußformen. Was die Ideen dem Materialismus gegenüber berechtigt, ist nach L. nicht ihr Anspruch auf eine höhere, unabweisbare Wahrheit, sondern der volle, rückhaltlose Verzicht auf jede theoretische Geltung im Gebiete des auf die Außenwelt gerichteten Erkennens. Die Kritik kann ihnen

nichts anhaben, da sie sich nicht bloß vorübergehend in einzelnen Menschen finden, sondern in der Naturanlage des Menschen begründet sind und einen Nutzen haben, sofern sie die physische Welt durch eine ideale ergänzen. Wenn auch die Metaphysik als Wissenschaft im Unrecht ist, so ist doch gestattet, weil die physische Welt mit ihrer kausalen Gesetzlichkeit nicht die ganze und vor allem gar nicht die wahre (intelligible) Wirklichkeit sein kann, sich um der ästhetischen Befriedigung und ethischen Erhebung willen eine Welt der Ideale zu denken, um durch dieselbe die Wirklickeit zu ergänzen. Schöpfungen einer gewagten und gleichsam unbewußten dichterischen Kombination können durch ihren Geist und Gehalt eine tiefere und großartigere Wirkung ausüben als die lichtvollsten Lehrsätze, und die menschliche Kultur kann so wenig die treibende Glut dieser in ihrer Form vergänglichen Offenbarungen entbehren als den erhellenden Lichtstrahl der Kritik. Kein Gedanke ist so geeignet, Dichtung und Wissenschaft zu versöhnen, als der, daß unsere ganze Wirklichkeit unbeschadet ihres strengen, keiner Willkür weichenden Zusammenhangs nur Erscheinung ist; aber es bleibt dabei für die Wissenschaft, daß das »Ding an sich« ein bloßer Grenzbegriff ist. Jeder Versuch, die negative Bedeutung desselben in eine positive zu verwandeln, führt unweigerlich in das Gebiet der Dichtung, und nur was mit dem Maßstab dichterischer Reinheit und Größe gemessen Bestand hat, darf beanspruchen, einer Generation als Unterweisung im Ideal zu dienen. Daraus ergibt sich auch die Lösung der Frage nach der Zukunft der Religion. Lange verlangt hier ein Eingehen auf den Kern der Religion und die Überwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die bewußte Erhebung über die Wirklichkeit und den definitiven Verzicht auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythos, der ja nicht dem Zweck der Erkenntnis dienen kann. So lange man den Kern der Religion in gewissen Lehren über Gott, die menschliche Seele, die Schöpfung und ihre Ordnung suchte, konnte es nicht fehlen, daß jede Kritik, welche damit begann, nach logischen Grundsätzen die Spreu vom Weizen zu sondern, zuletzt zur vollständigen Negation werden mußte. Man sichtete, bis nichts mehr übrig blieb. Erblickt man aber den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüter über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat des Geistes, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Prozesse hervorrufen, wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge, man wird mit aller philos. Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen.

Man gewöhne sich also, dem Prinzip der schaffenden Idee an sich und ohne Übereinstimmung mit der historischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, aber auch ohne Verfälschung derselben, einen höheren Wert beizulegen wie bisher, man gewöhne sich, die Welt der Idee als bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit für gleich unentbehrlich zu jedem menschlichen Fortschritte zu betrachten, wie die Erkenntnisse des Verstandes! Ist die Religion etwas wert, und steckt ihr bleibender Wert im ethischen und nicht im logischen Inhalt, so wird dies auch wohl früher so gewesen sein, wie sehr man auch den buchstäblichen Glauben für unentbehrlich halten möchte. Der Materialismus erhebt sich daher mit Recht gegen jede Metaphysik, die sich anmaßt, in das Wesen der Dinge einzudringen und aus Begriffen zu gewinnen, was nur die Erfahrung lehren kann. Freilich als Weltanschauung ist er das Verkehrteste, was es geben kann, weil die gesamte Körperwelt, aus welcher der Materialismus das Bewußtsein ableiten will, nur Erscheinung für das auffassende Bewußtsein ist, bedingt und bestimmt durch dessen apriorische Erkenntnisform. — Mit diesem Satze ist zwar dem Materialismus die Spitze abgebrochen, indem auch die Materie nur als eine subjektiv bestimmte Erscheinung gefaßt wird, zugleich aber einem Skeptizismus schlimmster Art das Wort geredet, sofern der Idealismus nur auf die Geltung einer freien Begriffsdichtung beschränkt wird.

Langes bedeutendste Schüler sind Hermann Cohen, Paul Natorp und Hans Vaihinger, zusammengefaßt mit anderen Gesinnungsgenossen in der sogenannten Marburger Schule.

Hermann Cohen wurde 1842 in Coswig geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Marburg. Seine Hauptschriften sind: »Kants Theorie der Erfahrung« (Berlin 1871, 2. Aufl. 1885), »Systematische Begriffe in Kants vorkrit. Schriften« (ibid. 1873), »Kants Begründung der Ethik« (ibid. 1877), »Platons Ideenlehre« (ibid. 1879), »Kants Einfluß auf die deutsche Kultur« (ibid. 1883), »Prinzip der Infinitesimal-Methode« (ibid. 1883), »Die Nächstenliebe im Talmud« (ibid. 1884), »Kants Begründung der Ästhetik« (ibid. 1889), »Einleitung mit krit. Nachtrag« zu F. A. Langes Gesch. d. Materialismus in 5. Aufl. 1896 u. a. Cohen sucht im Anschluß an Lange Kants Aprioritätslehre von neuem zu begründen. Dabei ergeben ihm die Erörterungen von Raum und Zeit, der Kategorien, der synthetischen Grundsätze u. s. w. die Lehre, in der nach ihm der transcendentale Idealismus für alle Folgezeit seine Fruchtbarkeit beweisen wird, daß es in der Reihe der Erscheinungen kein erstes und kein letztes Glied gibt, und daß die

verschiedenen Erscheinungen von allen Seiten zu einer Einheit zusammenstreben, welche sich stets von neuem entzweit, um in einer neuen Idee eine reinere Einheit zu finden. Die Sinnenwelt ist das Fundament der Welt. Die Sinne sind die unverwerflichen Bausteine. Die Sinnlichkeit ist der Quell alles Erkennens.. Durch die Entdeckung der Apriorität von Raum und Zeit ist aller materiale Idealismus, aller Materialismus in seinen Motiven vernichtet. In dem Apriorischen wird der alte Widerstreit der Erkenntnisprinzipien geschlichtet. Die reine Anschauung verbindet die Sinnlichkeit mit dem Verstande. Alle Tatsachen des transcendentalen Realismus werden zu Erscheinungen beschieden, welche in dem Ganzen einer möglichen Erfahrung und nach den Grundsätzen derselben ihre objektive Gültigkeit bewähren müssen. Die Ideendinge des materialen Idealismus aber werden zu regulativen Prinzipien, deren unaufhörlicher Gebrauch das einzige Geschäft der Vernunft ist. In dem Werke »Kants Begründung der Ethik« zeigt Cohen, wie die Erfahrungslehre die Möglichkeit einer Ethik nicht bloß nicht aufhebt, sondern geradezu fordert. Die Erfahrungsrealität fordert ihre Ergänzung durch die Ethik und findet ihre Begrenzung in dem Geltungswerte von Ideen, welche auf ein Reich des Sollens und damit auf eine andere Art der Realität hinweisen. Cohen bringt im 2. Teil des genannten Werkes eine Darstellung des Sittengesetzes, indem er zuerst von der Möglichkeit der Ethik als einer synthetischen Erkenntnis a priori handelt, sodann das Sittengesetz formuliert, die regulative Bedeutung der Freiheitsidee klarlegt und endlich vom Primat der praktischen Vernunft spricht. Der 3. Teil wendet das Sittengesetz auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen an und spricht von der Bedeutung der Pflicht, der Glückseligkeit, dem höchsten Gute und den Postulaten. Wie die Naturgesetze die Natur gewährleisten, so das Sittengesetz die moralische Welt; der Glaube an die einstige Wirklichkeit derselben ist der Glaube an die Macht des Guten, den die verjüngte Weltgeschichte als Gottesglauben annehmen wird. Wie Lange, so gesteht auch Cohen dem Sozialismus eine Berechtigung zu, doch muß er im Idealismus der Ethik begründet sein; der wahre Sozialismus gipfelt wie die Ethik in der Gottesidee.

Paul Natorp wurde 1854 in Düsseldorf geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Marburg. Er schrieb »Descartes' Erkenntnistheorie« (Freibg. i. B. 1882), »Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum« (ibid. 1884), »Einleitung in die Psychologie« (ibid. 1888), »Religion innerhalb der Grenzen der Humanität« (ibid. 1894), »Pestalozzis Ideen über Ar-

beiterbildung und soziale Frage» (ibid. 1894), »Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik« (ibid. 1895f.), »Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre« (Stuttg. 1899), »Sozialpädagogik« (ibid. 1899), »Platos Ideenlehre« (Leipz. 1903), »Logik« (Marburg 1904). Natorp sieht die Grundlage von Erkenntnis, Wille und künstlerischer Phantasie im Gefühl als dem objektlosen Bewußtsein. Dieses Gefühl begleitet nach ihm alle Gestaltungen des Bewußtseins bis hinauf zu den höchsten. Seinem letzten tiefsten Gehalt nach bleibt es unausgesprochen, seine Unendlichkeit läßt ein Aussprechen nicht zu. In diesem Urelement des Gefühls hat die Religion ihr Leben. Zwar sieht sich die Wissenschaft genötigt, die Religion aus ihren Grenzen hinauszuweisen, weil die Erkenntnis nur auf Erscheinungen in Raum und Zeit geht. Dagegen kann das Unbedingte ein Objekt des Willens sein, so daß es möglich ist, im Entwurf des Objekts als des Seinsollenden über die Erfahrung hinauszugehen. Der letzte Zielpunkt kann nichts anderes als das Ewige, Unwandelbare und unbedingt Gültige sein, da der Ausblick auf ein ewiges Ziel dem Willen unentbehrlich ist, und er bei einem endlichen Ziele ersterben müßte. Die Annahme der Persönlichkeit Gottes hat ihre tiefste Wurzel darin, daß in ihm vor allem Quell und Grund des Sittlichen gesucht wird. Die Reinigung der Religion ist die, daß das rein sittliche Moment, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums vorantritt, die religiöse Vorstellung aber als Vorstellung in ihrer naiven symbolischen Kraft erhalten bleibt. Das religiös-sittliche Ideal ist die Heranbildung des Volkes, d. h. der Gesamtheit der Arbeitenden auf dem festen Grund der Arbeit und Arbeitsgemeinschaft zur höchsten nur erreichbaren Stufe wissenschaftlicher, sittlicher und ästhetischer Kultur, und zwar in Gemeinschaft, durch Gemeinschaft und als Gemeinschaft. Wesen und Bedeutung der Religion ist, die Einheit und Gemeinschaft des Menschengeschlechts zu vertreten. Ihren Sätzen kommt keine Erkenntnis-, sodern nur sittliche und ästhetische Wahrheit zu. Die Volksschule als Grundlage für alle weitere Schulbildung erteilt den Unterricht interkonfessionell aus der biblischen Geschichte, wobei sie alle Dogmen zu streichen hat. Der Lehrer enthülle die sittliche Wahrheit, die schließlich in jeder Geschichte steckt. Die sittliche Entwicklung der Menschheit als Idee ist das Ewige, ihre Gewißheit das Göttliche, der Einzelmensch nur ein vorübergehendes Glied in dem Ganzen dieser Entwicklung. Die sittlichen Grundtugenden sind Wahrhaftigkeit, sittliche Stärke, Reinheit und Gerechtigkeit. — Natorps Gedanken steht

Rudolf Stammler, geb. 1856, Professor der Jurisprudenz in Halle a. S., nicht fern, der das soziale Ideal in einer Gemeinschaft freiwollender Menschen sieht, in der ein jeder die objektiv-berechtigten Zwecke des andern zu den seinigen macht; cfr. Schriften wie »Methode der geschichtlichen Rechtstheorie« (Halle 1888), »Theorie des Anarchismus« (ibid. 1894), »Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung« (ibid. 1896), »Die Bedeutung des Bürgerl. Gesetzbuches für den Fortschritt der Kultur« (ibid. 1900); cfr. weiter die philos. Einzeldisziplinen!

Hans Vaihinger wurde 1852 in Nehren geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Halle a. S. Er schrieb »Goethe als Ideal universeller Bildung« (Iserlohn 1875), »Hartmann, Dühring und Lange« (ibid. 1876), »Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft« (Stuttgart 1881 ff.), »Naturforschung und Schule« (1889), »Kant — ein Metaphysiker« (ibid. 1899), »Die transcendentale Deduktion der Kategorien« (ibid. 1902), »Nietzsche als Philosoph« (Berlin 3. Aufl. 1904) u. a. Vaihinger sucht die Langeschen Gedanken, welche er im Großen und Ganzen zu seinen eigenen gemacht hat, zu interpretieren und die Überlegenheit derselben durch ihre Zusammenstellung mit modernen Beispielen idealistischer und materialistischer Philosophie zu beweisen. Sein Standpunkt ist ein subjektivistischer Skeptizismus, der die Erklärbarkeit nicht nur der empirisch gegebenen Welt, sondern auch der Beschaffenheit derselben wie unserer Organisation für unmöglich hält. Unser Erkennen ist ausschließlich auf die Sphäre der subjektiven Erscheinung beschränkt, und unsere Erkenntnis endigt in Antinomien. Der kritische Skeptizismus ist das eigentliche Resultat der Kantischen Erkenntnistheorie, und Lange, wenn er es auch nicht recht Wort haben will, hebt den Widerspruch auf den Thron, d. h. er weist nach, daß alle unsere Erkenntnisse zuletzt in Widersprüche auslaufen.

Wie Cohen, Natorp und Stammler, so knüpfen auch Staudinger, Woltmann, Bernstein und Karl Vorländer in sozialethischer Beziehung an Kant an. Während Franz Staudinger, Gymnasialprofessor in Darmstadt, Kantianismus und Marxismus in der Weise verbinden möchte, daß er das Wirtschaftliche zum Ethischen in ein rechtes Verhältnis zu setzen sucht: »Freiheit ist nur da anzuerkennen, wo sich das Wollen dem Sittengesetz gemäß bestimmt« (»Die Gesetze der Freiheit« Darmstadt 1887, 2. Aufl. Berlin 1897, und »Ethik und Politik« Berlin 1899), will Ludwig Woltmann (»Kritische und genetische Begründung der Ethik« Frbg. i. Br. 1896, »System des moralischen Bewußtseins« Düsseld.

1898, »Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus« ibid. 1899, »Der historische Materialismus« ibid. 1900 u. a.) Kants Moralphilosophie auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage mit der Ethik des Sozialismus verbinden. Auch Marx' Schüler Eduard Bernstein verlangt in vielen Aufsätzen in der »Neuen Zeit« eine sittliche Grundlage des Sozialismus, da die »Anerkennung der materiellen Faktoren als allgewaltige Mächte der Entwicklung und die Verachtung des Ideals nur auf Selbsttäuschung beruhe.« Karl Vorländer, Oberlehrer in Solingen, geb. 1860 in Marburg, sieht in Kants transcendentaler Methode das beste Mittel und in seiner Ethik die beste Basis für eine sozialistische Weltanschauung im Sinne einer Gemeinschaftsethik. Zwei Gedanken bilden ihm die Grundlage eines echten Philosophierens, der Entwicklungsgedanke, der allmählich in fast sämtliche Wissenschaftsgebiete seinen Einzug gehalten hat, und die Erkenntniskritik, die einerseits die methodische Grundlage, andrerseits die notwendige Ergänzung zum Entwicklungsgedanken bildet, sofern sie von der genetisch-kausal erklärenden Naturwissenschaft die Normwissenschaften der Logik, Ethik und Ästhetik unterscheiden lehrt; ohne sie, in denen sich die Welten der Erkenntnis, des Sittlichen und der Kraft zu gesetzmäßigem Aufbau gestalten, bleibt die bloße Entwicklungsphilosophie ohne Ziel und Sinn. Vorländer veröffentlichte (außer der schon erwähnten Herausgabe der Kantischen Kr. der r. Vernunft) »Die Kantische Begründung des Moralprinzips« (Sol. 1889), »Der Formalismus der Kantischen Ethik« (Marburg 1893), »Goethes Verhältnis zu Kant« (Kantstudien I, II, III und anderwärts), »Kant und der Sozialismus« (Marb. 1900), »Geschichte der Philosophie« (2 Bde., Leipz. 1903) u. a.

Wir behandeln im Weiteren eine Anzahl Neukantianer, die zwar auf Kant zurückgehen, ihn aber zugleich in wichtigen Punkten überschreiten und eine kritische Metaphysik anerkennen. Die wichtigsten derselben sind Liebmann, Windelband, Volkelt und Paulsen. Auch Landesmann, Hamerling, A. Krause, Classen, Romundt, Tobias, Laßwitz und Stadler gehören hierher.

Otto Liebmann wurde 1840 zu Löwenthal in Schlesien geboren, habilitierte sich 1866 als Privatdozent der Philosophie in Tübingen, wurde 1872 a. o. und 1878 o. Professor derselben in Straßburg und ging 1882 nach Jena, wo er noch wirkt. Wir heben von seinen durch klassische Darstellung und Scharfsinn glänzenden Schriften hervor »Kant und die Epigonen« (Stuttg. 1865) — es muß auf Kant zurückgegangen werden! —, »Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens« (ibid. 1868),

»Über den objektiven Anblick« (ibid. 1869), »Analysis der Wirklichkeit« (Straßb. 1876, 3. Aufl. 1900), »Gedanken und Tatsachen« (ibid. 1882 ff.), »Die Klimax der Theorien« (ibid. 1884), »Weltwanderung, philos. Gedichte« (Stuttg. 1899), »Geist der Transcendentalphilosophie« (ibid. 1901) und »Grundriß der kritischen Metaphysik« (ibid. 1901). Liebmann stellt sich zunächst auf den Standpunkt der Kantischen Vernunftkritik. Die nachkantische Philosophie ist auf Irrwege geraten und bildet nur eine dogmatische Reaktion gegen den Geist des Kritizismus. Fichte und Schelling, Herbart und Fries, Hegel und Schopenhauer u. s. w. suchen alle eine definitive Lösung des Weltproblems, vergessen aber die Grenzbestimmungen unserer Erkenntnis und reden mit einer Miene unfehlbarer Apodiktizität von dem, was außerhalb unserer Intellektualformen liegt. Die Schuld trägt freilich Kant selbst mit seinem Ding an sich, dem Unbegriff, der als ein Rest von Dogmatismus, als ein fremder Tropfen Bluts, in seine Philosophie eingedrungen ist. Liebmann weist in seiner »Analysis der Wirklichkeit« das Unternehmen, ein philosophisches System zu konstruieren, zurück, obwohl ein logischer Zusammenhang dem Ganzen nicht fehlt. Da jedes Einzelobjekt wie die gesamte Wirklichkeit nur innerhalb unseres Bewußtseins als Vorstellung gegeben ist, da wir die Welt nur so erkennen, wie unser Erkenntnisvermögen uns dieselbe zeigt, so wird zunächst eine Prüfung desselben geboten sein. Da die gesamte Wirklichkeit in den Makrokosmos der räumlichen Außenwelt und den Mikrokosmos des Seelenlebens zerfällt, enthält der zweite Abschnitt des Liebmannschen Hauptwerkes die Naturphilosophie und Psychologie. Die beiden ersten Teile beschäftigen sich also mit dem, was ist und geschieht, sowie mit der Frage, wiefern das Seiende und Geschehende erkannt wird, der Schlußteil handelt von dem, was sein und werden soll, d. h. von der Ästhetik und Ethik.

Die tiefste Wahrheit der Vernunftkritik besteht in dem Nachweis, daß Raum und Zeit sowie die Kategorien Funktionen des Intellekts und Subjekt und Objekt unzertrennliche Faktoren der empirischen Welt sind. »Der empirische Anschauungsraum mit der empirischen Sinnenwelt darin ist ein Produkt unserer Intelligenz, er ist das große optische Gesamtphänomen in unserem sinnlichem Bewußtsein . . . . . Die Idee der (reinen) Zeit scheint mit der Organisation unserer Intelligenz unzertrennlich und solidarisch verknüpft zu sein, ein Umstand, den man in Kantischer Terminologie als Apriorität der Zeit bezeichnen kann . . . . Jene höchsten Intellektualgesetze, welche es auch sind, werden auf

jeden Fall ebenso sehr für den Erkenntnisakt des Subjekts als für das erkennbare Objekt, d. h. die empirisch-phänomenale Welt, schlechthin maßgebend sein müssen« (a. a. O.). Das unentbehrliche Medium, innerhalb dessen die Wirklichkeit, uns selbst mit eingeschlossen, als Objekt erscheint, ist das vorstellende und erkennende Bewußtsein. Es ist die Grundbedingung der empirischen Realität. Wir sind imstande, die intellektuellen Spezialfunktionen des Bewußtseins, wie Wahrnehmung, Anschauung, Einbildung, Urteil und Schluß von einander zu unterscheiden und gewissermaßen von ihnen Rechenschaft abzulegen, und wir finden Gesetze, wie die der Ideenassoziation und Reproduktion, welche den Gegenstand der Psychologie ausmachen. Versucht man aber die Tatsache des Bewußtseins unter einem logisch-metaphysischen Grundbegriff zu subsumieren, so ist es nur denkbar als die Funktion eines vorstellenden und erkennenden Subjekts, welches sich freilich nach seinem Anundfürsichsein unserer Erkenntnis entzieht. »Niemand kann das γνῶναι ἑαυτόν weiter treiben als bis zur genauen Kenntnis seiner geistigen Funktionen« (a. a. O.). Das Etwas, was dahinter steckt, bleibt unbekannt.

Nicht anders ist es in der Natur. Wir sehen die geschaffene Welt und sind imstande, alle Einzelheiten in ihr zu unterscheiden, zu spezifizieren und zu sondern, wir ahnen auch die »natura naturans« und fühlen die Einheit, den Allzusammenhang, wir begreifen auch wohl noch das Daß, aber nicht das Wie und das Was jener Welteinheit, die hier in der Vernunft, dort in der kosmischen Gesetzmäßigkeit von ihrem Dasein Zeugnis ablegt. Gesetzt auch, daß die bis jetzt vollendetste Naturauffassung, der Darwinismus, sich durch die Erfahrung als richtig bewähren sollte, so bleibt er doch unfähig zu erklären, wie die Urzellen entstanden sind und das Leben in die Welt gekommen ist. Es wird auch ewig unbegreiflich bleiben, wie materielle Vorgänge im menschlichen Leibe, d. h. Bewegungen, sich in Bewußtsein und Vorstellung verwandeln sollen. Hier bleibt als ewiger Rest eine qualitas occulta. Die Möglichkeit einer absoluten Intelligenz, welche nach Analogie und als vollendete Hyperbel der menschlichen Intelligenz zu denken ist, für die alle Zeitlichkeit und Räumlichkeit in Wegfall kommt, bleibt offen. So wenig sich etwas gegen ihre Denkbarkeit beweisen läßt, so wenig ist freilich auch über ihr Vorhandensein theoretisch auszumachen. Die Idee eines einheitlichen Naturgrundes steht unerschüttert da als ein adäquater Grenzbegriff, so daß das religiöse Gemüt der kühlen Verstandeskritik gegenüber erklären kann, daß ein letzter Grund für alles existiert; »jedoch

wir kennen jenen Grund nicht, und Metaphysik ist ein Problem für Menschen, eine Wissenschaft für Übermenschen« (a. a. O.).

Die Wahrheitsforschung ist also an die Scholle der Realität gefesselt. Ästhetik und Ethik schwingen sich in das Reich der Ideale. Sie zeigen nicht, was ist und geschieht, sondern was sein und geschehen soll. Das ästhetische und moralische Werturteil richtet sich nach dem Urteil der ästhetisch und ethisch höchst stehenden Personen. Unleugbar nimmt aber auf der Stufenleiter der uns bekannten Geschöpfe die höchste Stufe der Vollendung der Mensch ein, und innerhalb der Gattung wieder der indogermanische Mensch. Darum wird es nicht als Ausfluß egoistischer Borniertheit, sondern als objektiv bestmotivierte Regel gelten dürfen, wenn man den ästhetischen und auch moralischen Maßstab der höchst entwickelten Intelligenz so handhabt, als wäre er absolut, d. h. für alle Menschen und Völker geltend. Die Hypostasierung der Idee einer moralischen Weltordnung ist die Religion. Religion ist populäre, allegorische Metaphysik. Echte Religion ist eine Frucht des sittlichen Gewissens.

Eine Ergänzung zu seinen Darlegungen in der »Analysis der Wirklichkeit« gibt Liebmann in der »Klimax der Theorien«. Hier sucht er zu zeigen, daß die Erfahrungswissenschaft außer notwendig oder apodiktisch gewissen Axiomen und tatsächlich oder assertorisch gewissen Empiremen noch einer Anzahl sogenannter Interpolationsmaximen bedarf, d. h. Grundsätze, »nach Maßgabe derer wir die fragmentarische und diskrete Reihe singulärer Wahrnehmungen und isolierter Beobachtungen durch Interpolation oder Einschaltung der fehlenden Zwischenglieder zu einem zusammenhängenden Erfahrungstatbestand ergänzen«. Wollte man zur Herstellung einer reinen Erfahrung alle in der gewöhnlichen und wissenschaftlichen Erfahrung enthaltenen subjektiven Verstandeszutaten entfernen, so würde die Erfahrung ein buntes Wirrwarr völlig diskontinuierlicher Wahrnehmungsfragmente, und das Fazit wäre nicht reine, sondern gar keine Erfahrung. Nun aber findet die genauere Analyse ein System von Interpolationen, d. h. über jeden möglichen und wirklichen Beobachtungsinhalt hinausreichenden, mithin nicht empirischen Prämissen, durch deren Anwendung auf die Wahrnehmungsdata erst dasjenige zustande gebracht wird, was im wissenschaftlichen, teilweise auch alltäglichen Sinne Erfahrung heißt. Die wichtigsten dieser Maximen sind die Prinzipien der realen Identität, der Kontinuität der Existenz, der Kausalität oder durchgehenden Gesetzlichkeit des Geschehens und der Kontinuität des Geschehens. Die anfangs aufgestellte drei-

fache Klassifikation der Theorien, d. h. der Systeme, die aus einer möglichst geringen Anzahl ganz allgemein gültiger Sätze oder Prinzipien durch Schlußfolge a majori ad minus abgeleitet sind, in 1) solche welche ihre Erklärungsprinzipien unmittelbar aus dem Bereich des empirisch Gegebenen nehmen, deren Gedankenmaterial also die Grenzen der wahrnehmbaren Tatsächlichkeit nicht überschreitet, 2) solche, welche das Feld der wahrnehmbaren Tatsachen insofern überschreiten, als sie zwecks der kausalen Erklärung eines empirischen Erscheinungsgebietes solche Faktoren herbeiziehen muß, die ihrer eigenen Natur und der Beschaffenheit unseres Wahrnehmungsvermögens gemäß nicht mehr beobachtbar sind, also nur in Gedanken konstruiert und dann hypothetisch als wirkende Ursachen gesetzt werden, und schließlich 3) in solche, welche metaphysich jede mögliche und wirkliche Erfahrung schon sofern überschreiten, als sie mit dem Anspruch auftreten, absolute Prinzipien zur Erklärung der gegebenen Welt mitzuteilen, während die empirischen und hypothetischen Erklärungsprinzipien und Theorien erster und zweiter Ordnung eingestandenermaßen immer nur relativ sind, — diese dreifache Klassifikation ist verfehlt, da die Kategorie der ersten Ordnung gar nicht existiert; sie ist ein »leerer durch keine Beispiele belegbarer, ein gegenstandsloser, ein chimärer Begriff«. Sämtliche Theorien sind Theorien zweiter und dritter Ordnung. Die empirische Wissenschaft ist keine mit assertorischer Gewißheit ausgestattete, von subjektiven Zutaten geläuterte Tatsachenerkenntnis, sondern eine hypothetisch fundierte Theorie.

Wilhelm Windelband wurde 1848 in Potsdam geboren, habilitierte sich 1873 für Philosophie in Leipzig, wurde 1876 o. Professor in Zürich, ging 1877 nach Freiburg i. Br. und wirkt seit 1882 in Straßburg. Er schrieb »Die Lehren vom Zufall« (1870) »Über die Gewißheit der Erkenntnis« (Leipz. 1873), »Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung« (ibid. 1876), »Geschichte der neueren Philosophie« (ibid. 1878ff., 2. Aufl. 1899), »Präludien« (Frbg. i. Br. 1884), »Geschichte der alten Philosophie« (ibid. 1888, 2. Aufl. 1894), »Geschichte der Philosophie« (Stuttg. 1891, 2. Aufl. 1899), »Geschichte und Naturwissenschaft« (Straßb. 1894, 2. Aufl. 1900), »Vom System der Kategorien« (Tüb. 1900), »Platon« (Stuttg. 1900, 3. Aufl. 1901), »Über Willensfreiheit« (Tüb. u. Leipz. 1904) u. a. Windelband sieht in der Philosophie die kritische Wissenschaft von den allgemein gültigen Werten. Alle Sätze, in denen wir unsere Einsichten zum Ausdruck bringen, sind entweder Urteile oder Beurteilungen. Die Urteile sprechen die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte aus, die Beurtei-

lungen ein Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande. Es ist ein fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Sätzen ‚dieses Ding ist weiß‘ und ‚dieses Ding ist gut‘, obwohl die grammatische Form dieser beiden Sätze ganz dieselbe ist. Einem Subjekte wird — der grammatischen Form nach — in beiden Fällen ein Prädikat zugesprochen; aber dies Prädikat ist in dem einen Falle als Urteilsprädikat eine in sich fertige, dem Inhalt des objektiv Vorgestellten entnommene Bestimmung; es ist im andern Falle als Beurteilungsprädikat eine auf ein zwecksetzendes Bewußtsein hinweisende Beziehung. Das Objekt aller Wissenschaften außer der Philosophie sind theoretische Urteile, das Objekt der Philosophie bilden die Beurteilungen. Das menschliche Erkennen bewegt sich zwischen zwei Polen, nämlich den einzelnen Empfindungen und den Axiomen oder allgemeinen Sätzen, welche über die möglichen Verhältnisse der ersteren bestimmte Regeln aussprechen. Alles wissenschaftliche Denken ist darauf gerichtet, mittels der logischen Verknüpfungsformen jene Empfindungen unter diese allgemeinen Sätze unterzuordnen. Deshalb liegt allen logischen Formen diese Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine, die Abhängigkeit des ersteren vom letzteren zu Grunde. Alle unsere Erkenntnis besteht darin, das Allgemeinste und das Besonderste mit einander durch die Zwischenglieder, welche unser Nachdenken erzeugt, zu verflechten. Die Gewißheit und Wahrheit aller dieser Zwischenglieder wurzelt also in letzter Instanz in der Gewißheit und Wahrheit der Empfindungen und der allgemeinen Sätze. Es versteht sich daher von selbst, daß die Ausgangspunkte als die unerläßlichen Voraussetzungen alles Beweisens selbst nicht bewiesen werden können; denn alle Gewißheit, welche auf einem Beweise beruht, ist mittelbar; sie fällt und steht mit der Gewißheit der Voraussetzungen des Beweises. Da aber unsere beweisende Tätigkeit nicht ins Unendliche zurückgehen kann, so muß sie einen absoluten Anfang haben, der in solchen Vorstellungen zu suchen ist, welche selbst nicht weiter zu beweisen sind. »Alles Beweisbare ist mittelbar gewiß, die letzten Voraussetzungen alles Beweisens sind unmittelbar gewiß!« (Kritische oder genetische Methode? in den Präludien). Die Fundamentaltatsache der Philosophie ist die Tatsache, daß es gewisse Beurteilungen gibt, welche absolut gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein zur Erscheinung kommen. Den Anspruch auf Allgemeinheit als ihren wesentlichen Bestandteil können drei Formen der Beurteilung erheben, nämlich die drei durch die Begriffspaare wahr und falsch, gut und böse, schön und

häßlich charakterisierten. Es gibt deshalb im eigentlichen Sinn nur drei philosophische Disziplinen, die Logik, die Ethik und die Ästhetik. Die Psychologie ist eine empirische, teils beschreibende, teils erklärende Wissenschaft, die Metaphysik ist ein Unding, die Erkenntnistheorie, die Religions- und Kunstphilosophie haben nur insofern Berechtigung, als sie nicht im metaphysischen, sondern im kritischen Sinne unter den Gesichtspunkt jener drei philosophischen Grundwissenschaften als Auszweigungen und Anwendungen derselben behandelt werden. Die Allgemeingültigkeit der logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen ist keine tatsächliche, wie auch die Notwendigkeit derselben keine kausale ist, sondern eine nur ideale, d. h. eine solche, welche zwar nicht wirklich ist, aber doch sein sollte, und die Notwendigkeit ist keine Notwendigkeit des Müssens und Nichtanderskönnens, sondern des Sollens und Nichtandersdürfens. Die theoretische Philosophie kann ihre Axiome nicht beweisen, da weder die sogenannten Denkgesetze der formalen Logik noch die Grundsätze aller Weltbetrachtung, welche sich aus den Kategorien entwickeln, durch Erfahrung zu beweisen sind, aber die Logik kann zu jedem sprechen: du willst Wahrheit; besinne dich, du mußt die Geltung dieser Normen anerkennen, wenn dein Wunsch sich je erfüllen soll. Die praktische Philosophie kann ihre sittlichen Maximen weder durch eine allseitige Induktion gewinnen noch aus irgend welchen theoretischen Erkenntnissen der Metaphysik, der Psychologie oder der empirischen Gesellschaftslehre ableiten, aber die Ethik kann sich an jeden mit dieser Argumentation wenden: du bist überzeugt, daß es ein absolutes Maß gibt, nach welchem entschieden werden soll, was gut und böse ist; wenn du dich also recht besinnst, wirst du finden, daß das nur möglich ist, wenn die Geltung gewisser Normen als unerläßlich anerkannt wird. Die ästhetische Philosophie kann die Regeln der Schönheit weder durch theoretisches Welterkennen noch durch Herumfragen bei allen oder vielen fühlenden Individuen beweisen; aber sie kann uns zu der Besinnung zwingen, daß, wenn Schönheit etwas anderes sein soll als individuelle Wohlgefälligkeit, wir eine allgemein gültige Norm für dieselbe anerkennen müssen. Die Geltung der Axiome ist durch Zweck bedingt, welcher als Ideal für unser Denken, Wollen und Fühlen vorausgesetzt werden muß. So stößt unser empirisches Bewußtsein, wenn es die ideale Notwendigkeit dessen, was allgemein gelten soll, in sich entdeckt, auf ein normales Bewußtsein, dessen Wesen für uns darin besteht, daß wir überzeugt sind, es solle wirklich so sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es

in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewußtseins wirklich ist. Das Normalbewußtsein ist also ein System von Normen, welche gelten sollen, aber in der empirischen Wirklichkeit des menschlichen Geisteslebens nur teilweise gelten. Nach diesen Normen erst bestimmt sich der Wert des Wirklichen. Erst diese Normen machen die allgemeingültigen Beurteilungen für die Gesamtheit der Objekte möglich, welche in den Urteilen der übrigen Wissenschaften erkannt, beschrieben und erklärt werden. Die Philosophie ist die Wissenschaft von den Prinzipien der absoluten Beurteilung. Für unsere Erkenntnis bleibt das Normalbewußtsein freilich ein Ideal, dessen Saum wir nur erfassen. Eine vollständige Erfassung des Ganzen des Normalbewußtseins durch wissenschaftliche Einsicht ist uns versagt. In dem Umkreis unserer Erfahrung leuchtet das Ideal an der einen oder anderen Stelle durch, und sollen wir von der Wirklichkeit eines absoluten Normalbewußtseins überzeugt sein, so ist dies eine Sache des persönlichen Glaubens, aber nicht mehr der wissenschaftlichen Erkenntnis!

Johannes Volkelt wurde 1848 geboren, studierte Philosophie, habilitierte sich 1876 als Privatdozent derselben in Jena, kam später als Professor nach Basel und wirkt jetzt in Leipzig. Er schrieb »Pantheismus und Individualismus« (1871), »Die Entwicklung des modernen Pessimismus« (1872), »Zur Geschichte der Philosophie der Liebe« (1873), »Das Unbewußte und der Pessimismus« (Berlin 1873), »Kants kategorischer Imperativ und die Gegenwart« (ibid. 1875), »Die Traumphantasien« (Stuttg. 1875), »Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik« (Jena 1876), »Kants Erkenntnistheorie« (Lpz. 1879), »Über die Möglichkeit einer Metaphysik« (Hamb. u. Lpz. 1884), »Erfahrung und Denken« (ibid. 1886), »Grillparzer als Dichter des Tragischen« (München 1888), »Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart« (ibid. 1892), »Ästhetische Zeitfragen« (ibid. 1894), »Ästhetik des Tragischen« (ibid. 1896), »Psychologie und Pädagogik« (ibid. 1898), »Arthur Schopenhauer« (ibid. 1900), »System der Ästhetik« I. (München 1905). Volkelt versucht in seiner Philosophie eine Vermittlung der Hegelschen Denkweise mit modernen psychologischen und erkenntnistheoretischen Bestrebungen herbeizuführen, wobei er in der Lehre Hegels wohl Wahrheit enthalten findet, zugleich aber ein Hinausgehen über den Hegelianismus und seine geschichtlich gegebenen Formen für notwendig erklärt. Seine Philosophie wird dadurch zu einer Fortbildung des Hegelianismus vermittels einer Synthese zwischen Hegelianismus und

Kantianismus, indem er das idealistisch-metaphysische Streben der nachkantischen spekulativen Philosophie mit dem skeptisch-kritischen und erkenntnistheoretischen Kants zu verschmelzen sucht. Wenn man die Empfindungen (Farben-, Ton-, Temperatur- u. s. w.) zur Grundlage seiner Folgerungen macht, so gelangt man zu der Erkenntnis, daß schon die primitivste Betätigung des Bewußtseins, die einfache Empfindung, die es noch nicht zur Wahrnehmung der Dinge, zur Gegenständlichkeit gebracht hat, nur durch die Wirksamkeit apriorischer Funktionen zustande kommt, und daß die nähere Beschaffenheit dieser Funktionen schon auf den zentralen, im engeren Sinne geistigen Kern unseres seelischen Lebens hinweist. Dieser apriorische Reichtum der Seele ist nicht in der Form fertiger, seelischer Gebilde zu denken, sondern in der Weise von unbewußten Funktionsanlagen, von bestimmten, dem unbewußt Psychischen innewohnenden Richtungen, die der Entfaltung harren. Zur Entfaltung und Ausübung aber gelangen sie nur dadurch, daß die entsprechenden physikalischen und physiologischen Reize herantreten. Nach Maßgabe derselben und in Übereinstimmung mit ihnen gewinnen die unbewußten Funktionsanlagen einen bestimmten, konkreten, bewußten Empfindungsinhalt. Die Form des Erfahrens berechtigt uns, über die Erfahrung hinauszugehen, da sich in der Erfahrung Unerfahrenes zu erkennen gibt. Die Metaphysik ist die wenn auch nur hypothetische Wissenschaft von den allgemeinen Prinzipien des Wirklichen. Das Unbedingte und zugleich Urbedingende ist der all-eine Gott, der die »eigene Substanz« der Welt ist. Volkelt hat von diesen Gedanken aus den Positivismus aufs Scharfsinnigste und in überzeugendster Weise bekämpft (cfr. besonders »Das Denken als Hilfsvorstellungstätigkeit und als Anpassungsvorgang« in Ztschr. f. Philos. Bd. 96 u. 97). — Die Hauptbedeutung Volkelts liegt auf ästhetischem Gebiet. In seiner Ästhetik verfährt er in erfahrungsmäßig psychologischer Weise. In allen Fragen wird durch Analyse von Bewußtseinstatsachen der grundlegende Anfang gemacht. Dabei sucht Volkelt besonders dem Zusammenhang des Ästhetischen mit Empfindung und Leiblichkeit genau nachzugehen und das Sinnliche in die ästhetischen Vorgänge einzugliedern, um es so in seinem charakteristischen und positiven Werte für das Ästhetische zu würdigen, wobei er findet, daß besonders Bewegungs- und Gemeinempfindungen sich am Ästhetischen mannigfach und eigenartig beteiligen. Trotzdem hält er unbedingt daran fest, daß das Ästhetische trotz alles Zusammenhangs mit dem sinnlichen Boden unserer Natur doch erst innerhalb der höchsten, vergeistigtsten

Betätigungskreise unseres seelischen Lebens zustande kommt. An jedem ästhetischen Eindruck ist unser Ich mit seinem ideal gerichteten Können, mit seiner edelsten Geistigkeit beteiligt. Das ästhetische Bedürfnis wurzelt nicht in der Lustempfindung, sondern in dem Verlangen nach dem Erleben von inneren Werten, die Lust ist nur eine unmittelbare Folgeerscheinung, die in dem ästhetischen Verlangen miterstrebt wird. Das Ziel der Ästhetik ist die Metaphysik oder die Beantwortung der Fragen, ob die Welt auf Schönheit angelegt ist, in welchem Verhältnis Reich und Wert des Ästhetischen zu den höchsten Wert- und Daseinsprinzipien steht, u. s. w. Das Reich des Schönen oder der Kunst steht zwar mit den übrigen Betätigungen der Kultur wie Moral und Religion in Zusammenhang, besitzt aber zugleich seine Eigengesetzgebung und Selbständigkeit.

Friedrich Paulsen wurde 1846 in Langenhorn geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Berlin. Er schrieb »Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie« (Lpz. 1875), »Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart« (Lpz. 1885, 2. Aufl. 1895), »System der Ethik« (Berlin 1889, 6. Aufl. Stuttg. u. Berlin 1903), »Einleitung in die Philosophie« (Berlin 1892, 12. Aufl. Stuttg. u. Berlin 1904), »Jmmanuel Kant, sein Leben und seine Lehre« (Stuttg. 1898), «Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles« (Berlin 1900), »Parteipolitik und Moral« (ibid. 1900), »Philosophia militans« (ibid. 2. Aufl. 1901) u. a. Paulsens Übereinstimmung mit den Grundgedanken der Kantischen Erkenntnistheorie, die er später im Sinne eines idealistischen Pantheismus überschritt, tritt uns besonders in dem Aufsatz: »Was uns Kant sein kann!« (Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. 5, 1881, S. 1—96) entgegen. Wenn der Mensch ein bloß theoretisches Wesen wäre, so endigte seine Philosophie mit der vollständigen Einsicht in die Gesetze und den Gesamtverlauf des großen Mechanismus, den wir die Welt nennen. Der Mensch ist aber vor allem ein wollendes Wesen. Als solches verhält er sich zu den Dingen, die er als theoretisches Wesen lediglich als wirklich anerkennt, auswählend: er zieht ein Ding dem andern, eine Gestaltung der Wirklichkeit der andern vor. Anerkennung und Verwerfung, Haß und Liebe werden den Dingen und Zuständen als Prädikate beigelegt. So entsteht ein System von Werturteilen über die Wirklichkeit, das von dem System von Sätzen, worin die Tatsächlichkeit des Weltlaufs ausgedrückt ist, völlig abweicht. Wie verhält sich nun die Wirklichkeit zu den Werten? Die wissenschaftliche Beweisbarkeit

der Herrschaft der Werte in der Welt ist zwar aufgegeben, aber dennoch besteht der Glaube, d. h. die Zuversicht, daß die Welt im Grunde nicht gleichgültig gegen das sein kann, was das Gemüt als das Höchste und Beste verehrt und erstrebt, nämlich die moralische Weltordnung, in seinem Recht, da der Beweis einer »Dysteleologie«, d. h. des Gegensatzes der Teleologie, bisher noch nicht gelungen ist. Es wäre überhaupt das hoffnungsloseste Unternehmen, nicht bloß der Absicht, sondern auch der Aussicht nach, nachzuweisen, daß ein Menschenleben durch alle seine Begegnisse in der Regel mehr Schädigung als Förderung erfahre. Auch der Tod spricht nicht gegen, sondern für die Teleologie. Es gibt kein Ereignis, welches den Willen tiefer aufregte, als daß wir selbst und die wir lieb haben, sterben; es gibt keines, dem wir hilfloser gegenüberstehen; es gibt keines, wo die Gewalt des Willens über den Intellekt siegreicher hervorträte. Tod ist Vernichtung, sagt der Augenschein. Vernichtung des einzig Wertvollen ist nicht möglich, erwidert der Wille: sie kann nicht geschehen, denn sie darf nicht geschehen. Es ist kein logischer Schluß, und dennoch erwies er sich stets und erweist er sich noch heute stärker als Logik und Augenschein. Er kehrt die ganze Weltanschauung um. Eine Wirklichkeit, welche das Wertvolle vernichtet, ist gar nicht die wahre Wirklichkeit, und dieses Leben, das aufhört, ist gar nicht das wahre Leben. Über dieser Welt des Werdens und Vergehens, des Scheines, gibt es eine Welt des wahrhaft Seienden, und dieser höheren Welt gehört alles Wertvolle wahrhaft an. In ihr ist und gilt es ewig nach dem Maß seines Wertes. Welch überwältigende Gewißheit und Bewußtseinsnähe diese vom Glauben geschaffene Welt zu erlangen vermag, wie dagegen die empirische Wirklichkeit nichtig und gleichgültig erscheint, davon gibt die Geschichte des Menschengeschlechts auf jeder Seite Zeugnis. »Ich glaube nicht, daß in der Entwicklung des Geisteslebens auf der Erde eine Tatsache von größerer Bedeutung und tiefer greifenden Folgen vorkommt als die Aufwiegung der sinnlichen Welt durch die übersinnliche unter dem Eindruck des Todes. Religion, Metaphysik und die von ihnen abstammende Wissenschaft (denn ohne Metaphysik gäbe es keine theoretische Wissenschaft) entspringen an diesem Punkt. Aus dem Tode ist das Leben gekommen.« Daher bestimmt der Wille die Grundrichtung sowohl der Weltanschauung als auch des praktischen Lebens. Aber wie er sich im Praktischen von dem Intellekt in der Wirklichkeit orientieren und in der Wahl der Mittel beraten läßt, so läßt er sich von demselben auch für den Aufbau einer

Weltanschauung das Material liefern. — In der Ethik vertritt P. das Moralprinzip, daß die Wohlfahrt der Menschen der letzte Zweck sei, von dem alle Wertbestimmung menschlicher Dinge ausgehe. Die Wohlfahrt besteht in der Betätigung aller Tugenden, besonders der höchsten. Der Wert des Lebens liegt in der normalen und gesunden Ausübung aller Lebensfunktionen. Das eigene Interesse fällt mit dem allgemeinen Interesse zusammen. Paulsen gibt im 1. Band seines »Systems der Ethik« nach einer Wesen und Aufgaben der Ethik schildernden Einleitung im ersten Teil einen Umriß einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie, während der zweite Teil die ethischen Grundbegriffe und Prinzipienfragen behandelt. Der 2. Band entwickelt zuerst eine Tugend- und Pflichtenlehre und handelt dann über die Formen des Gemeinschaftslebens, wie sie in der Familie, der Geselligkeit und Freundschaft, dem wirtschaftlichen Leben, der Gesellschaft und endlich im Staate gegeben sind. Die Anschauungsweise, um welche Paulsens Gedanken sich sammeln, ist die teleologische. Sie ist durch einen doppelten Gegensatz begrenzt und bestimmt, auf der einen Seite durch den »hedonistischen Utilitarismus«, der da lehrt, Lust sei das absolut Wertvolle, zu dem Tugend und Sittlichkeit als Mittel sich verhalten, und dem gegenüber die teleologische Ethik behauptet, daß nicht die Lustempfindung, sondern der objektive Lebensinhalt selbst, der mit Lust erlebt wird, das Wertvolle sei; die Lust ist die Form, in der das Subjekt der Sache und ihres Wertes unmittelbar inne wird. Der andere Gegensatz ist der »intuitivistische Formalismus«, welcher das absolut Wertvolle in der Innehaltung eines Systems von apriorischen Regeln, der Sittengesetze, findet. Dem gegenüber sagt die teleologische Ethik: nicht in der Innehaltung der Sittengesetze, sondern in dem Wesen, das in diesen Rahmen gefaßt wird, in dem menschlich-geschichtlichen Leben, das jenes Schema mit einem unendlichen Reichtum mannigfaltiger konkreter Bildungen erfüllt, liegt das absolut Wertvolle; die Sittengesetze sind um des Lebens, nicht das Leben um der Sittengesetze willen. Die Ethik kann nach Paulsen nur als praktische Lebenswissenschaft, welche auch in der Methode an die in den biologischen Wissenschaften herrschende Form sich anschließt, zu fruchtbarer Erkenntnis gelangen. — In seiner »Einleitung in die Philosophie« bezeichnet P. die Richtung, der nach seiner Meinung die Entwicklung des philosophischen Denkens zustrebt, mit dem Namen des idealistischen Monismus. Die Gegensätze, wodurch diese Richtung begrenzt und bestimmt wird, sind der supranaturalistische Dualismus und der atomistische

Materialismus. Jener ist die aus der mittelalterlichen Scholastik überkommene, in der protestantischen Neuscholastik bis ins 18. Jahrhundert fortgepflanzte Schulphilosophie der Kirchenlehre; sie trennt Körper und Geist als zwei nur zufällig verbundene Substanzen und sucht Gott und Natur als zwei einander fremde Wirklichkeiten auseinander zu halten. Der atomistische Materialismus dagegen ist die Philosophie, in der die seit dem 17. Jahrhundert aufgekommene mechanische Naturerklärung nicht bloß ihre eigenen letzten Voraussetzungen, sondern die letzten Gedanken über die Welt überhaupt sieht; die ganze Wirklichkeit ist ihm nichts als ein System blind wirkender physischer Kräfte. Der idealistische Monismus will diese Gegensätze überwinden, indem er überall die religiöse Weltanschauung und die wissenschaftliche Naturerklärung miteinander verträglich zu machen sucht. — In der Psychologie lehnt Paulsen die Annahme einer Seelensubstanz ab und behauptet einen durchgehenden Parallelismus des psychischen und körperlichen Geschehens. Unsere Kritik dieses Parallelismus siehe bei Wundt!

Paulsens Arbeiten über Kant, zumal sein Kantbuch, sind vielfach angegriffen worden, besonders von Ludwig Goldschmidt, mathem. Revisor der Lebensversicherungsbank für Deutschland in Gotha, geb. 1853; cfr. »Wahrscheinlichkeitsrechnung, Versuch einer Kritik« (Hamb. 1897), »Kant und Helmholtz« (1898), »Zur Würdigung der Kr. d. r. Vernunft, Begleitschrift zu Mellins Marginalien d. Kr. d. r. V.« (Gotha 1900), »Kantkritik oder Kantstudium« (ibid. 1901), »Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott« (Gotha 1904). Gegenüber Paulsens Behauptung, daß der Theismus in der Form eines symbolischen Anthropomorphismus Kants Weltanschauung gewesen sei, betont Goldschmidt nachdrücklich, daß es der Sinn der Kantischen Kritiken sei, daß man wohl Dinge an sich logisch annehmen dürfe, dabei aber außer stande sei, Näheres über ihre Beschaffenheit auszusagen, so daß es eine Metaphysik als Wissenschaft nicht gibt.

Von den übrigen oben genannten Neukantianern entwickelt Heinrich Landesmann, Ps. Hieronymus Lorm, geb. 1821, Verf. (außer vielen Romanen) von »Philosophisch-kritische Streifzüge« (Berlin 1873), »Naturgenuß« (ibid. 1876, 3. Aufl. Tetschen 1901), »Natur und Geist« (1884) und »Der grundlose Optimismus« (Wien 1894) im Anschluß an Kant einen Pessimismus, den er als praktische Konsequenz des Grundprinzips des Kantischen Idealismus und der Kantischen Erkenntnistheorie ansieht.

Robert Hamerling, bekannt als Dichter, 1830—1889, behandelt in seiner »Atomistik des Willens« (2 Bde., Hamburg 1891) in

4 Büchern die Theorien der Erkenntnis, des Seins, der Wirkung und des Willens, wobei sich sein Anschluß an Kant, besonders in seiner Erkenntnislehre zeigt. Das Ding an sich ist die notwendige Voraussetzung dessen, »was von dem Wahrgenommenen übrigbleibt, wenn man die Wahrnehmung abzieht«. Das Gefühl des eigenen Seins gibt den Begriff des Seins, das nicht nur gedacht wird, sondern auch denkt. Das Seiende ist »subjektiv betrachtet Ich, objektiv betrachtet Atom«. Atom und Ich sind mit dem Ding-an sich oder dem Ansich der Dinge identisch. Die Materie ist nur Erscheinung des Wirkenden. Die Sittlichkeit gründet sich auf den Allsinn, den jeder Mensch neben dem Ichsinn in sich trägt; sie entsteht, sofern der Lebenswille ebenso auf das Ganze wie auf das Individuelle geht. Die Hamerlingschen Gedanken verfocht besonders der Günther nahestehende Vincenz Knauer, weiland Bibliothekar des Schottenklosters in Wien, gest. 1894, in seinen 1892 veröffentlichten, an der Wiener Universität gehaltenen Vorlesungen über »Die Hauptprobleme der Philosophie«. Nach ihm hat die Entwicklung der philos. Probleme mit Hamerling vorläufig ihren Abschluß gefunden.

Albrecht Krause, geb. 1838, Pastor in Hamburg, Verf. von »Evangelium des Herzens« (Lahr 1863f.), »Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls« (ibid. 1876), »Kant und Helmholtz, Über den Ursprung und die Bedingungen der Raumanschauungen und der geometrischen Axiome« (ibid. 1878), »Populäre Darstellung von Kants Kritik der reinen Vernunft« (ibid. 1881, 2. Aufl. 1882), »Zur Widerlegung des Satzes: über den Geschmack läßt sich nicht streiten« (ibid. 1882), »Kant wider K. Fischer« (ibid. 1887) u. s. w., sieht in der transcendentalen Methode zwar Kants unsterbliches Verdienst, wirft ihm zugleich aber vor, unterlassen zu haben, das ganze Leben des Gefühls zur Grundlage seiner transcendentalen Forschung zu machen. Wo Kant es tat, hat er doch keine oberste Gesetzgebung in den drei Kräften des Gemütes angestrebt. Da der menschliche Verstand nach Gesetzen denkt, muß auch das menschliche Herz nach Gesetzen fühlen; sonst würde dieselbe menschliche Natur in zwei Hälften zerfallen, deren eine gesetzmäßig geordnet, deren andere aber regellos wäre. Die Erkenntnis durch das Gefühl im Gegensatz zu der Erkenntnis durch den Verstand ist die Logik des Gefühls. Wie der reine Verstand das Organ ist, mit dessen Hülfe wir die objektiv apodiktischen Urteile bilden, so ist das Gefühl das Organ, mit dessen Hülfe wir zu den subjektiv apodiktischen Urteilen gelangen. Die Kantische Logik hatte gezeigt, wie überhaupt synthetische Erkenntnis a priori

möglich ist, und eine Anzahl Beispiele in den Grundsätzen des reinen Verstandes gegeben; die Logik des Gefühls gibt die Erklärung für jedes einzelne synthetische Urteil a priori, warum es gerade ein solches ist und Richtigkeit hat. Kant zeigte, daß alle synthetischen Axiome der Mathematik apodiktische Gültigkeit haben müssen, Krause zeigt, warum jeder einzelne mathematische Grundsatz gerade so und nicht anders lauten muß und synthetische Apodiktizität besitzt. Die Philosophie hat den Wissenschaften zwei Mittel der Erkenntnis geliefert, in der formalen Logik des Aristoteles den Syllogismos zur analytischen Erkenntnis und in der transcendentalen Logik Kants den Nachweis von der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori. »Die Logik des Gefühls bringt das Mittel zur Begründung aller wirklichen synthetischen Erkenntnis a priori« und sucht so eine Einheit des Systems herbeizuführen, welche bei Kant noch Dreiheit ist.

August Classen, Verf. von »Physiologie des Gesichtssinns« (Braunschw. 1877), und »Wie orientieren wir uns im Raume durch den Gesichtssinne? (Jena 1879), hat das Verdienst, in seinen Schriften die Kritik der reinen Vernunft und die in ihr enthaltene Theorie der Erfahrung zum ersten Male auf die Physiologie in Anwendung gebracht zu haben. Er versucht in ihnen die Theorie der Erkenntnis durch Erfahrung als Richtschnur auf dem Wege der physiologischen Untersuchung des Gesichtssinnes zu gebrauchen. Die Theorie der Erfahrung befähigt uns zwar nicht an sich, neue Erfahrungen zu machen, aber sie setzt uns in den Stand, die bereits erworbene Erfahrung wissenschaftlich zu erklären und für die Praxis wahrhaft brauchbar zu machen. Die von Kant gegebenen Definitionen von Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung lauten: Empfindung ist dasjenige, was eine Wirklichkeit in Raum und Zeit bezeichnet, je nachdem sie auf die eine oder andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird; Empfindung, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, heißt Wahrnehmung; die Wahrnehmung stellt also etwas Wirkliches im Raum vor; Erfahrung ist die Bestimmung eines wahrgenommenen Gegenstandes nach allen Regeln des Verstandes im Bewußtsein; sie ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Die Anwendung auf den Gesichtssinn wäre diese: die Gesichtsempfindung ist die Wirkung eines Gegenstandes auf den äußeren Sinn durch das Auge, welche etwas Wirkliches, Leuchtendes oder Farbiges im Raum anzeigt; angewandt auf den Gegenstand, als Gesichtsobjekt in Zeit und Raum, heißt diese Empfin-

dung Gesichtswahrnehmung, aus welcher durch Verknüpfung nach allen Regeln und Grundsätzen des Verstandes Erfahrung hervorgehen kann. — Die Kantischen Kategorien des reinen Verstandes sind die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die Kategorien der Quantität und Qualität bestimmen an sich nichts anderes als die Ausdehnung (Stärke und Schwäche) und Art (Farbe) der Empfindung. Die Kategorie der Quantität in ihrer Anwendung auf Empfindung in Zeit und Raum führt auf die Untersuchung der Zeitdauer der Eindrücke, besonders in ihrem Verhältnis zur Dauer der physischen Reizung. Fürs Auge ist dieses Verhältnis sehr eigentümlich, da der Lichtreiz oft eine viel kürzere Dauer hat als die Empfindung. Die Kategorie der Qualität, auf die Empfindung in Zeit und Raum angewendet, führt durch die Unterart der Limitation und Separation zur Auffassung und Beurteilung von Grenzen der Gesichtseindrücke im Raume, d. h. von Konturen, durch welche sich die Gegenstände von einander abgrenzen; denn alle Linien und Umrisse, welche wir sehen, beruhen auf Unterschieden der Helligkeit und der Farben im Raum, in welchem sie neben einander erscheinen. Die Kategorien der Relation: Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung setzen als Funktionen des Erkenntnisvermögens diese Beziehungen der Gesichtsobjekte unter einander fest; in ihrer Anwendung auf die Gesichtsempfindung allein bestimmen sie, ob ein Gegenstand die Ursache der Helligkeit für sich allein und andere ist, d. h. ob er leuchtet oder beleuchtet wird, oder ob er im Schatten steht, sie bestimmen, daß die Wechselwirkung verschiedener Lichtquellen Glanz ergibt; in ihrer Anwendung auf die Gesichtsempfindung in Raum und Zeit ermöglichen sie das Erkennen der Richtung, Lage und Stellung von Linien, Flächen und Körpern im Sehfeld, indem die Richtung jeder einzelnen Linie durch ihre Beziehung auf andere bestimmt wird. Auf die Frage, wie wir etwas sehen, antworten die Kategorien der Modalität, die Wirklichkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit und Notwendigkeit. Ob wir wirklich etwas sehen, was da ist, oder ob wir in der Tat eine objektive Gesichtswahrnehmung machen oder ein phantastisches Bild vor Augen haben, das können wir nur durch unsere Urteilskraft erfahren, indem sie nach der Kategorie der Wirklichkeit oder dem Schema des Daseins oder Nichtseins urteilt. In Zeit und Raum auf die Wahrnehmung angewandt haben die Kategorien der Modalität unsere Urteile über die Wahrheit oder die Täuschung hinsichtlich aller Gesichtserscheinungen zu entwickeln, daher auch namentlich über die Größe

der Gegenstände in Verbindung mit ihrer Entfernung und im Verhältnis zu anderen Objekten. Auf diese Weise wird durch die Kantischen Kategorien der Nachweis der psychischen Tätigkeit in der Gesichtsempfindung gegeben.

Heinrich Romundt, geb. 1845 in Hannover, betont besonders die ethische und religiöse Seite der Philosophie Kants. Romundts wichtigste Schrift ist seine »Grundlegung zur Reform der Philosophie« (Berlin 1885). Romundt stimmt hier mit Kant darin überein, daß das menschliche Erkenntnisvermögen allerdings Urteile a priori zu bilden vermag; aber diese sind ihm nur willkürliche Gedankenkombinationen ohne objektive Gültigkeit, wenn sie nicht durch die Anschauung resp. Erfahrung bestätigt werden können. Die allgemeinsten Gesetze der Physik werden in der Wissenschaft nur deswegen zugelassen, weil die Erfahrung sie bestätigt. Das Verstandesgesetz der Ursachlichkeit ist ein Gesetz der Natur und muß als solches durch die Erfahrung bestätigt werden können, sonst wäre es eine bloß mögliche Gedankenkombination. Auch die Ideen der Vernunft, zu denen R. unter anderen die naturwissenschaftlichen Hypothesen wie z. B. die Wärmetheorie und die Molekülenhypothese rechnet, erlangen erst durch die Erfahrung eine gewisse Berechtigung. Die eigentlichen metaphysischen Ideen Kants erlangen eine gewisse Realität durch die experimentelle Psychologie, die vergleichende Religionswissenschaft u. s. w. Romundt schrieb ferner »Antäus, neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott« (Leipz. 1882), »Vernunft als Christentum« (ibid. 1882), »Die Herstellung der Lehre Jesu durch Kants Reform der Philosophie« (Bremen 1883), »Die Vollendung des Sokrates, Kants Grundlegung zur Reform der Sittenlehre« (Berlin 1885), »Ein neuer Paulus, Kants Grundlegung zu einer sicheren Lehre von der Religion« (ibid. 1886), »Die drei Fragen Kants« (ibid. 1887), »Ein Band der Geister, Entwurf einer Philosophie in Briefen« (Leipz. 1895), »Gesellschaft auf dem Lande, Unterhaltungen über Schönheit und Kunst mit bes. Beziehung auf Kant« (ibid. 1897), »Der Platonismus in Kants Kr. d. Urteilskraft« (ibid. 1901) u. a. Die Schrift »Ein Band der Geister« erstrebt in 13 Briefen eine Vereinigung der Lehren Kants und Comtes. Die Grundlage des neuen Systems bildet die Geographie, d. h. die Lehre vom Menschen in der Welt. Das so entstehende System steigt vom Stein und von der Pflanze bis zur Kirche empor. Das Wichtigste in der Welt ist die Übung der Tugend. Wenn sie dadurch gefördert wird, ist auch das Hinausgreifen auf bedingende, übersinnliche Mächte gestattet. Glauben und Wissen

werden so mit einander versöhnt. Das verkörperte sittliche Ideal ist in Jesus Christus erschienen. Obwohl bloß Mensch, ist er die Mustergültigkeit schlechthin. Die Kirche bildet die Vorstufe eines Gottesstaates, d. h. eines Reiches der Humanität, das sich einmal herausbilden wird und muß.

Kurd Laßwitz, Gymnasialprofessor in Gotha, geb. 1848, lieferte in seiner Schrift »Atomistik und Kriticismus« (1878) einen Beitrag zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Physik, wobei er eine sogenannte kinetische Atomistik zu begründen sucht. Es gibt nach ihm eine unendliche Anzahl von Atomen, welche zwar sehr kleine, aber nicht völlig unräumliche oder unmaterielle Kügelchen von absoluter Härte sind. An sich ohne jegliche Kraft bilden sie die Erscheinungen der Natur lediglich durch ihre Bewegungs- resp. Gleichgewichtszustände. Die geistigen Erscheinungen durch diese kinetische Atomistik zu erklären ist nicht möglich. Laßwitz erklärt selbst, hier vor einem Rätsel zu stehen, hilft sich aber darüber hinweg, indem er das geistige Gebiet und dessen Zusammenhang mit den materiellen Dingen als etwas Transcendentes bezeichnet. Laßwitz' Schrift »Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit« (Berlin 1883) ist ein beachtenswerter Beitrag der Kant-Auslegung. Außerdem schrieb er eine »Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton« (Hamburg 1889 f.), »Gust. Th. Fechner« (ibid. 1896, 2. Aufl. 1901), »Wirklichkeiten, Beiträge zum Weltverständnis« (Berlin 1900) und gab Fechners »Nanna« und »Zend-Avesta« in 2. Aufl. heraus (Hamburg 1898 u. 1901).

August Stadler, 1850 in Zürich geboren, Professor am dortigen Polytechnikum, versucht in der Schrift »Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung« (Leipz. 1874) eine rationale Interpretation von Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft und sucht zu zeigen, wie »Kant in kritisch befriedigender Weise vom Zweckbegriff, jenem Fremdling in der Naturwissenschaft, den Ursprung enthüllt, die Ansprüche geregelt und die richtige Verwendung begründet habe«. Seine »Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie« (ibid. 1876) liefern den Beweis, daß die modalen Definitionen der kompendiöse Kanon jeder Erkenntnistheorie sind. Sie beschreiben das ganze Gebiet der Erfahrung. Wenn wir wissen, was möglich, wirklich und notwendig ist, so wissen wir auch, was wir an Erkenntnis besitzen können und suchen sollen. Sie sind auch die einzige Basis, von der aus die praktische Philosophie rechtmäßige Forderungen erheben kann. Jeder Angriff auf den kritischen Idea-

lismus ist nach dem Erfolge zu schätzen, mit dem er seine modalen Bestimmungen überwindet und durch andere ersetzt. Die Schrift »Kants Theorie der Materie« (Leipz. 1883) sucht die Grundgedanken von Kants »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« so zu ordnen, daß die Schwierigkeiten sich auflösen, soweit sie überhaupt lösbar sind, und will zeigen, daß Kant von seinem Standpunkt aus erreicht hat, was er erreichen wollte, nämlich die Aufklärung der Naturwissenschaft über ihre eigenen Prinzipien.

Wilhelm Tobias sucht in seinen »Grenzen der Philosophie« (Berlin 1875) den Schein zu zerstören, als wenn zwischen theoretischer Philosophie und auf Beobachtung und Rechnung basierter Forschung mannigfache innere Verbindungen beständen, so daß von gemeinsamer Arbeit die beschleunigte Lösung gemeinsamer Probleme zu hoffen wäre. Die genannte Schrift konzentriert sich um die beiden Sätze: »Alle Angelegenheiten, welche nur durch den Appell an das ausschließlich Psychische im Menschen zu erledigen sind — womit also der Gegensatz zu dem Psychophysischen bezeichnet sein soll — gehören nicht mehr vor das Forum der beobachtenden Disziplinen«, und »es ist ein Subjektives, ein spezifisch Innerliches, welchem Kant wie Goethe und Joh. Müller das Recht und die Pflicht zuerkennen, daß es seine Realität behaupte.«

Endlich seien hier noch zwei Denker genannt, die zwar nicht gerade Neukantianer sind, aber doch durch Kant in vieler Hinsicht angeregt wurden: Franz Erhardt geb. 1864, Professor der Philosophie in Rostock, und Fritz Schultze, geb. 1846, Professor an der technischen Hochschule in Dresden. Fritz Schultze ist von Darwin ausgegangen und wollte anfangs Wissenschaft, Religion und Ethik in ihren Gegensätzen durch den Kriticismus überwinden. Später ging er über den Kriticismus hinaus und lehnte die metaphysischen Erörterungen nicht ab. Er stellte dem als Krafteinheit zu begreifenden Atom der Materie als ein Besonderes die Seele als eine geistige Kraft gegenüber, »die nur in der Form der Individualität existiert und sich im Selbstgefühl oder in dessen höchster Form, im Selbstbewußtsein, als die bleibende Einheit im Wechsel der Vielheit empfindet.« Schultze schrieb »Die Tierseele« (Lpz. 1868), »Der Fetischismus« (1871), »Gesch. der Philos. der Renaissance« (1874), »Kant und Darwin« (1881), »Sprache des Kindes« (1881), »Philosophie der Naturwissenschaft« (Lpz. 1881 f.), »Grundgedanken des Spiritismus« (ibid. 1883), »Grundgedanken des Materialismus (ibid. 1883), »Stammbaum der Philosophie (ibid.

1880, 2. Aufl. 1899), »Nervensystem und Seele« (ibid. 1891), »Vergleichende Seelenkunde« (Lpz. 1892—97), »Der Zeitgeist in Deutschland« (ibid. 1893), »Psychologie der Tiere und Pflanzen« (ibid. 1896), »Psychologie der Naturvölker« (ibid. 1900), »Brevier der Logik« (ibid. 1901) u. a. Franz Erhardt schrieb »Kritik der Kantischen Antinomienlehre« (Lpz. 1888), »Mechanismus und Teleologie« (ibid. 1890), »Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schließens« (ibid. 1891), »Metaphysik, I Erkenntnistheorie« (ibid. 1894), »Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele« (ibid. 1897), »Psychophysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus« (ibid. 1901) u. a. Wie Schultze, so lehnt auch Erhardt die Metaphysik nicht ab. Die Erfahrung ist zwar der Ausgangspunkt der Forschung, aber nicht ihr Ende. Wie alle Wissenschaften, so hat auch die Metaphysik das Recht, dieselbe zu überschreiten. Das Kausalitätsprinzip geht nicht auf die Erscheinungen, sondern auf die Dinge an sich, die ihnen zugrunde liegen. Die absolut reale Welt ist ein System immaterieller Kräfte. In der Psychologie vertritt E. dem psychophysischen Parallelismus gegenüber die Idee der Wechselwirkung.

β) Die theologischen Neukantianer.

Albrecht Ritschl und seine Schule.

Albrecht Ritschl wurde 1822 in Stettin geboren, studierte Theologie und Philosophie, wurde 1853 a. o. und 1860 o. Professor der Theologie in Bonn, ging 1864 nach Göttingen und wurde 1879 Konsistorialrat. Er starb 1889 in Göttingen. Anfangs ein Anhänger der Tübinger Schule, verließ er sie später uud begründete auf Kant-Lotzescher Grundlage ein selbständiges theologisches System, welches er in der Schrift »Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (Bonn 1870ff., 3. Aufl. 1888) vortrug. Dieses System hat viele Anhänger gefunden, welche sich in der sogenannten Ritschlschen Schule zusammenschlossen. Unter Ritschls Schriften ragen außer dem genannten Hauptwerk hervor »Die Entstehung der altkatholischen Kirche« (2. Aufl. 1857), «Unterricht in der christlichen Religion« (3. Aufl. Bonn 1886) und »Theologie und Metaphysik« (Bonn 1881, 2. Aufl. 1887).

Ritschl lehnt mit Kant alle nicht von ethischen Prinzipien geleitete Metaphysik ab. Für die Theologie besteht die Notwendigkeit, eine bestimmte Erkenntnistheorie zu befolgen. Jeder Theologe ist als wissenschaftlicher Mann gezwungen, nach einer bestimmten Theorie der Erkenntnis zu verfahren, deren er sich bewußt sein und deren Recht er nachweisen muß. Die Erkenntnistheorie hat den Begriff des Dings als die allgemeinste Form aller

Erkenntnis wissenschaftlich festzustellen. Ritschl weist die Platonische und — freilich nicht richtig aufgefaßte — Kantische Erkenntnistheorie zurück und schließt sich derjenigen Lotzes an: »wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfang und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen« (Rechtf. u. Vers.). Sein ist ein Stehen in Beziehungen, das Ding wird nur in seinen Merkmalen, das Subjekt nur in seinem Prädikat erkannt. Die Vorstellung des Dings, abgesehen von seinen Merkmalen, ist ein rein formeller Begriff ohne allen Inhalt. — Die Philosophie strebt gleich der Theologie nach der Vorstellung der Welt als eines Ganzen; beide wollen das Weltganze in einem obersten Gesetze begreifen. Der Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Weltbetrachtung liegt nicht im Objekt, sondern im Subjekt; er geht von der Tatsache aus, daß die Empfindungen als elementarste Bewußtseinsvorgänge einerseits in den Gefühlen von Lust und Unlust nach ihrem Wert für das Ich bestimmt, andererseits in der Vorstellung auf ihre Ursache, deren Art, deren Verknüpfung mit anderen Ursachen beurteilt und weiterhin zu einem wissenschaftlich geordneten Gesamtbild verarbeitet werden. Das Erkennen der Dinge ist immer von einem Gefühl begleitet und geleitet. Die Aufmerksamkeit, welche zu jedem bewußten Erkenntnisakte gefordert wird, ist eine Tätigkeit des Willens, welche durch das Gefühl vom Wert des Erkennens für das erkennende Subjekt hervorgerufen ist. Werturteile sind also auch für die wissenschaftliche Erkenntnis maßgebend. Die Werturteile sind teils begleitende, teils selbständige. Die ersteren sind wirksam beim theoretischen, die letzteren beim moralischen und besonders religiösen Erkennen. »Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werturteilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hülfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hülfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt« (Rechtf. u. Vers.). — Die häufige Kollision zwischen Philosophie und Theologie erklärt sich daraus, daß die Philosophie den Anspruch erhob, in ihrer Weise eine Weltanschauung als Ganzes zu produzieren. Denn hierin verriet sich ein Antrieb religiöser Art, welchen die Philosophen von ihrer Methode des Erkennens unterscheiden müßten; denn in allen philosophischen Systemen tritt die Behauptung des obersten Gesetzes des Daseins, von welchem man

die Welt als Ganzes abzuleiten unternimmt, aus der Anwendung der genauen Erkenntnismethode hinaus und gibt sich ebenso als ein Objekt der anschauenden Phantasie kund, wie Gott und Welt für die religiöse Vorstellung sind. Der Unterschied zwischen der theoretischen und religiösen Erkenntnis ist also der, daß erstere ein uninteressiertes, letztere ein interessiertes Erkennen oder ein Erkennen in »Werturteilen« ist. Diese allerdings undeutliche Ausdrucksweise Ritschls gab den Anlaß zu jenem bekannten Mißverständnis, daß Ritschl alle objektive Wahrheit über Bord geworfen habe. Man bildete nämlich einen Gegensatz von Werturteilen und Seinsurteilen und folgerte daraus, daß es sich für Ritschl in der Religion nicht um Tatsachen, sondern um bloße Werte handelte. Ritschl hat einen solchen Gegensatz niemals gedacht, da er wohl wußte, wie diese Distinktion den Tod aller Religion bedeutet. Er hält eine objektive Wahrheit unbedingt fest und behauptet nur, daß wir derselben nicht anders gewiß zu werden vermögen als innerhalb der Erfahrung des in der Glaubensvorstellung ausgedrückten Wertes. Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung beruht nicht auf erkenntnistheoretischen Beweisen vom Dasein Gottes u. s. w., sondern auf praktischem Erleben. Wer sich der Erfahrung seines Innern verschließt, kann niemals zur Gewißheit einer objektiven religiösen Wahrheit kommen; sie kann nicht theoretisch bewiesen, sondern nur praktisch erlebt werden. In diesem Erlebnis aber sind wir als Christen an die geschichtliche Gottesoffenbarung gebunden, und alle persönliche Überzeugung ist Wirkung des lebendigen Gottes in Christo Jesu, dem vollkommensten Träger aller Offenbarung. Die Annahme der Gottesidee ist praktischer Glaube und nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis. Ritschl erkennt zwar die hohe Bedeutung der Erkenntnistheorie als methodologischer Grundlage alles religiösen Forschens an, weist aber jede materielle Anlehnung an Kants Religionskonstruktion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zurück.

Wie Ritschl, so weist auch seine Schule alles Metaphysische und alle Anklänge an die natürliche Theologie als Vorstufe der geoffenbarten Theologie ab und führt die christlichen Dogmen auf ihren religiös-ethischen Kern zurück. Diese sittlich sich belebende Tendenz verbindet sich mit einem entschiedenen Festhalten an der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesu Christo. Die neukantische Basis dieser Religionstheorie ist die strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, die Beschränkung des ersteren auf die Tatsachen der Natur und Geschichte und die Ver-

werfung seiner Einmischung in das Gebiet des Glaubens, welcher ausschließlich auf Werturteile begründet und dem Seligkeitsinteresse des Menschen dienstbar ist.

Von Ritschls Schülern sind die bedeutendsten Wilhelm Herrmann, Julius Kaftan und Hermann Schultz. Auch Julius Köstlin steht der Ritschlschen Schule in den Grundgedanken sehr nahe. Das Organ dieser Schule ist die 1891 begründete und von Johann Gottschick, Professor in Tübingen, herausgegebene »Zeitschrift für Theologie und Kirche«, zu deren tüchtigsten Mitarbeitern Adolf Harnack (Professor in Berlin), Heinrich Wendt (Professor in Jena), Max Reischle (Professor in Halle), Paul Lobstein (Professor in Straßburg), Bernhard Stade (Professor in Gießen), Erich Haupt (Professor in Halle a. S.), Fr. Nitzsch (Professor in Kiel) u. a. gehören.

Wilhelm Herrmann wurde 1846 in Melkow geboren und wirkt seit 1879 als o. Professor der Philosophie in Marburg. Er schrieb »Die Metaphysik in der Theologie« (Halle 1876), »Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit« (ibid. 1879), »Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche« (ibid. 1882), »Der Verkehr des Christen mit Gott« (Stuttg. 1886, 2. Aufl. 1892), »Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie« (1887, 2. Aufl. 1889), »Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschls« (2. Aufl. 1896) u. a. Der Grundgedanke, welchen Herrmann in seiner für unsere Betrachtung wichtigsten Schrift »Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit« ausführt, ist der, daß die Gegenstände des christlichen Glaubens nicht in den Bereich des Welterkennes fallen, ein Gedanke, den er schon in der erstgenannten seiner Schriften vertrat. Das reine Erkennen, d. h. diejenige Tätigkeit des vorstellenden Bewußtseins, welche unmittelbar mit dem Dasein desselben gesetzt wird, ohne daß dabei der Einfluß jenes Inhalts der Menschenseele, der im Fühlen und Wollen bewegt wird, sich geltend macht, hat keine Grenze. Eine Grenze des Erkennens tritt erst ein, wenn der handelnde Mensch dasselbe in den Dienst seiner Zwecke stellt. Die Tätigkeit des vorstellenden Bewußtseins empfängt ihre Begrenzung aus ihrer konkreten Bestimmtheit als Funktion der fühlenden und wollenden Person. Die Wirklichkeit der letzteren zieht dem Erkennen seine Grenze. Die Vorstellung vom Weltganzen entspringt aus der gefühlsmäßigen Gewißheit der individuellen Existenz, und die transcendenten Begriffe der Seele und des Dings an sich sind die Begleiter des praktischen Erkenntnisstrebens. Die beiden Arten der

praktischen Welterklärung sind die dogmatische Metaphysik und die Religion, sofern sie einen geordneten Zusammenhang eigentümlicher Vorstellungen zur Reife gebracht hat. Die Produktion der metaphysischen und religiösen Vorstellungen ist gleichartig, weil in beiden Fällen die geistige Tätigkeit nicht aus dem bloßen vorstellenden, sondern allein aus dem von Werturteilen geleiteten Bewußtsein sich erklären läßt. Aber während sich die metaphysische Vorstellung schließlich zur wissenschaftlichen Welterklärung erweitert, entspricht das religiöse Urteil über die Welt dem allgemeinen Zwecke der Selbsterhaltung der Person in ihren höchsten Gütern. Durch das religiöse Urteil über die Welt wird daher nicht das dem tatsächlich Gegebenen immanente Wesen als wirklich gesetzt, wie immer durch das metaphysische Urteil geschieht, sondern eine Macht über die Welt, deren Wert nicht in ihrer Identität oder Differenz mit dem erkennbaren Sein gesucht wird, sondern in ihrer Übereinstimmung mit dem höchsten Gute des Menschen. Wenn dem religiösen Glauben diese Macht über die Welt als etwas Wirkliches feststeht, so hat die Kategorie der Realität hier einen anderen Sinn als in der Metaphysik; denn der Geltungswert des religiösen Objekts wurzelt allein in einer bestimmten Energie des Selbstgefühls. Der Geltungswert des metaphysischen Objekts hat zwar einen ähnlichen Grund, denn nur das von Impulsen des Gefühls beherrschte Bewußtsein, das absichtliche Erkennen stößt auf das Ding an sich, aber die Voraussetzung ist dabei, daß der verborgene Hintergrund der Dinge das gleichartige Komplement der erkennbaren Wirklichkeit sei; diese soll in jenem ihre Erklärung finden. Daher schrieb die Metaphysik dem Ziele ihres Forschens, dem Wesen der Welt, Realität im gleichen Sinne wie ihrem Ausgangspunkt, dem tatsächlich Gegebenen, zu und übertrug so auf Voraussetzungen, welche lediglich in einem subjektiven Interesse wurzeln, die Geltung, welche nur dem gleichgültigen Gegebensein der Erkenntnisobjekte zukommt. Die Vermischung der Metaphysik mit der Religion, wie sie die alte christliche Kirche begann, und wie sie bis in die Neuzeit fortgesetzt wurde, ist als unbrauchbar zurückzuweisen. Das Gesetz für das subjektive Innenleben des Menschen ist das Sittengesetz, welches selbst rechtfertigender Gründe nicht bedarf; es steht, wie Kant sagt, obgleich es durch alle Anstrengungen der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft nicht bewiesen werden kann, dennoch für sich selbst fest. Wie nun die der Religion eigentümlichen Vorstellungen, um in sich selbst vollendet zu sein, der Beziehung auf ein sittlich bestimmtes Subjekt be-

dürfen, so steht auch das sittliche Bewußtsein in einer solchen Beziehung zur Religion; wie die Religion von Anfang an nur verständlich ist als der Ausdruck der persönlichen Selbstgewißheit des irgendwie sittlich bestimmten Menschen, so gelangt auch die sittliche Person zum vollen Aneignen und Verstehen des Sittengesetzes, dem sie sich unterwirft, durch die Vermittlung eines religiösen Urteils über die Welt. Daraus ergibt sich, daß die Religion und Sittlichkeit die nicht auseinander abzuleitenden, aber auf einander angewiesenen geistigen Funktionen sind, in welchen persönliches Leben, ein aller Erklärbarkeit sich entziehendes und dennoch seiner Realität gewisses Innenleben des Menschen zustande kommt. Der Mensch, der das Gute denkt und will, tritt damit in jene Verfassung ein, in welcher er Gott finden kann. Die Quelle aber der religiösen Erkenntnis ist nicht die Sittlichkeit, sondern die Offenbarung, d. h. die Kundgebung des auf die Seligkeit der Menschen gerichteten göttlichen Willens. Die vollendete Offenbarung dieses Willens ist die Persönlichkeit Jesu Christi. In seiner Erscheinung als der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit verkehrt Gott so mit den Menschen, daß sie seiner völlig gewiß werden. Christus zwingt uns durch die Macht seiner Persönlichkeit, den in seinem Werke wirksamen Willen als den Sinn und Willen Gottes anzuerkennen.

Julius Kaftan wurde 1848 geboren und wirkt seit 1883 als Professor der Theologie in Berlin. Anfangs konfessionell gesinnt, trat er später zur Ritschlschen Schule über, ohne jedoch seine Selbständigkeit preiszugeben. Er schrieb »Das Wesen der christlichen Religion« (Basel 2. Aufl. 1888), »Die Wahrheit der christlichen Religion« (ibid. 1889), »Glaube und Dogma« (ibid. 3. Aufl. 1889), »Das Christentum und die Philosophie« (Lpz. 1895, 3. Aufl. 1896), »Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral« (ibid. 1897, 2. Aufl. 1900) u. a. Die Quelle unseres Wissens, d. h. der Erkenntnis des Wirklichen, ist nach Kaftan in letzter Instanz die Erfahrung. Sie ist teils sinnlicher, teils geistig-geschichtlicher Art. Das eine Mal sind es die Sinne, durch welche Erfahrung und Wissen vermittelt wird, im andern Fall besteht die Erfahrung selbst in denjenigen inneren Erlebnissen, welche das geistige Leben des Menschen ausmachen. Unser Wissen ist ursprünglich ein Wissen von einzelnen Dingen und Vorgängen und erweitert sich erst allmählich zu allgemeinen Sätzen; es ist auf die Vergangenheit begründet und hat um der Zukunft willen Wert für uns. Zwei Verhältnisse sind es besonders, welche den Inhalt unserer Urteile und damit unseres gewöhnlichen Wissens bilden, einmal das Verhältnis

des Dings zu seinen Eigenschaften und sodann das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Das gewöhnliche Wissen wird durch die Wissenschaft berichtigt und erweitert. Es ist unmöglich, mit den Mitteln und den Wegen des gewöhnlichen Wissens oder der positiven Wissenschaft ein höchstes Wissen, d. h. eine Erkenntnis der ersten Ursachen und des letzten Zweckes aller Dinge zu erreichen. Die menschliche Erkenntnis der Welt reicht an ein ideales, d. h. göttliches Wissen nicht heran, sondern behält einen relativen, d. h. endlichen Charakter. Der Grund dieser Wahrheit liegt darin, daß unser Wissen zwar niemals willkürlich an praktische Zwecke gebunden werden darf, wohl aber seiner Art und seinem Zustandekommen nach obersten praktischen Zwecken untergeordnet bleibt. Daraus ergibt sich, daß eine rein theoretische Erkenntnis der ersten Ursache und des letzten Zwecks aller Dinge den Abschluß unseres wirklichen Wissens nicht bilden würde, weil dieses kein reines Produkt des theoretischen Geistes ist. Nur die idealistische Philosophie, welche den Schlüssel zum Verständnis der Welt und damit den Ausgangspunkt einer abschließenden Erkenntnis im geistigen Inhalt des menschlichen Leben sucht, ist der Aufgabe, ein höchstes Wissen zu finden, gewachsen. Es ist das Grundproblem der Philosophie, ob das Erkennen dem sittlichtätigen Leben oder dieses jenem übergeordnet werden, ob der Mensch vor allem in jenem oder in diesem Gott, damit aber den Abschluß seines persönlicken Lebens, das höchste Ziel seines Strebens und den Schlüssel zum Weltverständnis suchen soll. In der Erwägung dieses Grundproblems behauptet Kaftan die christliche Überordnung des sittlichen über das intellektuelle Moment, wie sie in der Verkündigung vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut der Menschheit gegeben ist, als die richtige und allein der geschichtlichen Vernunft der Menschheit entsprechende und zeigt, daß der theoretische Idealismus, der eine falsche Beurteilung des Erkennens und der Erkenntnismittel in sich schließt und unvermeidlich die Welterkenntnis das Übergewicht gewinnen läßt, die Position des Idealismus gefährdet und aufgibt. Die Nötigung für den einzelnen, ein höchstes Wissen zu suchen, ist keine intellektuelle, sondern ethische. Das Korrelat dieser christlichen Entscheidung des philosophischen Grundproblems ist der christliche Offenbarungsglaube, in welchem die maßgebende Erkenntnis vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut der Menschen allererst Bestand und volle Begründung gewinnt. Das Christentum als die Religion der Versöhnung mit Gott in Christo, welche neben dem Reich Gottes den Hauptinhalt der göttlichen Offen-

barung und des christlichen Glaubens bildet, öffnet dem schuldbewußten und schwachen Menschen den Weg, den höchsten ethischen Idealismus praktisch durchzuführen und den ihm entsprechenden theoretischen Glauben von Gott und Welt festzuhalten.

Hermann Schultz wurde 1836 zu Lüchow in Hannover geboren, habilitierte sich 1861 für Theologie in Göttingen, wurde 1864 o. Professor derselben in Basel, 1872 in Straßburg, 1874 in Heidelberg und 1876 in Göttingen, wo er 1903 starb. Seine wichtigsten Schriften sind »Alttestamentliche Theologie« (4. Aufl. 1889), »Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit« (1861), »Die Lehre von der Gottheit Christi« (1881), »Grundriß der evangelischen Dogmatik« (Göttingen 2. Aufl. 1892) und »Grundriß der evangelischen Ethik« (ibid. 1891). Auch nach Schultz handelt es sich in der Religion nicht um ein theoretisches, sondern um ein praktisches Interesse. Deshalb ist auch der Glaube an Gott als die religiöse Form der Überzeugung kein Bestandteil des theoretischen Wissens, sondern eine Überzeugung, welche praktische Werturteile enthält; er ist aus dem Willen geboren, der von den Eindrücken des Unsichtbaren bewegt wird. Die evangelisch-christliche Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung der religiösen Überzeugung, durch deren Anerkennung man ein Glied der evangelischen Kirche ist. Alle Aussagen einer evangelischen Dogmatik müssen Beschreibungen von Erfahrungen sein, welche die christliche Frömmigkeit als solche wirklich erlebt. Der Mittelpunkt des christlichen Glaubens ist die Lehre vom Reiche Gottes, d. h. von der in Christus hergestellten und ihrer Vollendung gewissen unsichtbaren Gemeinschaft von mit Gott versöhnten und begnadigten Menschen, die aus Gnaden geboren ist, an der man im Glauben an Christus Anteil hat, und in der man die Gewißheit der sündenvergebenden Vaterliebe Gottes und der Gemeinschaft mit seinem Willen hat. Die Dogmatik hat deshalb von Gott nur zu reden, sofern er sich uns im Reiche Gottes offenbart. Die Lehre von Gott ist an der Lehre von seiner Offenbarung in der Welt zu entfalten, und seine Eigenschaften sind aus dieser Offenbarung zu entwickeln. Nur auf diesem Wege kann die Dogmatik wirkliche Glaubensaussagen über Gott gewinnen, nicht auf dem Wege der altgriechischen Mystik oder der mittelalterlichen Scholastik, mögen dieselben von dem Begriffe des Seins oder des Willens oder der Kausalität aus steigernd oder ausschließend die absolute Persönlichkeit konstruieren. Auf jedem dieser Wege kann nur negativ das Ergebnis gewonnen werden,

daß Gott nicht Welt ist, also von den Schranken des zeitlich-räumlich Gewordenen nicht eingeschlossen wird. Aber diese an sich richtige Erkenntnis ist einerseits von sich aus unfähig, eine positive Gotteserkenntnis zu erzeugen, andrerseits ergibt sie sich für die Dogmatik ohne Hülfe der Metaphysik aus der Tatsache des Reiches Gottes von selbst. Der Ausgangspunkt der Aussagen über Gott ist also, daß er unser Vater in Jesus Christus ist, und daß wir ihn in seinem Reiche als die Liebe erkennen.

Julius Köstlin wurde 1826 in Stuttgart geboren, kam 1855 als a. o. Professor der Theologie nach Göttingen, wurde 1860 o. Professor derselben in Breslau und folgte 1870 einem Rufe nach Halle, wo er 1896 seine Vorlesungen einstellte; er starb 1902. Berühmt als einer der gründlichsten Kenner Luthers (cfr. »Luther, sein Leben und seine Schriften«, »Luthers Leben« und »Luthers Theologie«), hat er auch in der systematischen Theologie durch viele Abhandlungen in den von ihm mitherausgegebenen »Theologischen Studien und Kritiken« Bedeutendes geleistet. Seine philosophisch wichtigsten Schriften sind »Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung« (Berlin 1893) und der »Glaube« (ibid. 1895). Die hier ausgesprochenen Grundgedanken sind folgende: die von bloßen Begriffen oder von der unserer Erfahrung vorliegenden Welt ausgehenden Denkfolgerungen vermögen für sich, sei es einzeln, sei es in ihrer Gesamtheit, die Überzeugung von Gottes Existenz nicht zu begründen. Unsere sittlich religiöse Überzeugung beruht nicht auf erkenntnistheoretischen Darlegungen, sondern auf innerem Erleben. Die letzte sichere Entscheidung über Gottes Dasein liegt in einem unmittelbaren Innewerden des sittlich religiösen Mittelpunktes unserer Persönlichkeit und vollzieht sich vollkommen erst unter der Einwirkung der christlichen Offenbarung auf unser Inneres. Gott setzt sich in Beziehung zu den Menschen, indem ihm seine eigenen Kundgebungen in Natur und Geschichte, die Darbietungen geistigen Inhalts von seiten der einen Menschen an die andern, die praktischen Interessen und intellektuellen Triebe aller zum Mittel werden, das Innere der Subjekte anzuregen und den Zug zu ihm zu erwecken. Der von Gott Ergriffene wird durch sein Gewissen gezwungen, das Gute zu tun und sittlich zu handeln. Im menschlichen Innern findet sich ein Gesetz, welches keine Dialektik wegzuleugnen vermag, das unbedingt das Gute verlangt. Dieses Gesetz weist den Menschen von selbst an einen höchsten Willen, der über der Erfüllung desselben wacht. Das sittliche Leben und Bewußtsein mit seinen Vorstellungen und Ideen entfaltet sich in der Weise, daß dem Subjekt von seiten

anderer, geistig schon weiter entwickelter Subjekte die geistigen Objekte nahegebracht und dargelegt werden. Wer aber willig ist, den ethischen Forderungen zu entsprechen und dem Willen Gottes nachzukommen, wo und soweit dieser sich ihm einmal bezeugt hat, der wird auch des Ursprungs der Lehre Jesu inne werden, indem er immer mehr erkennt, daß in ihr etwas Göttliches wirksam ist. Der Mensch erkennt in Christus den Heiland, gibt sich ihm hin und findet in seiner Gemeinschaft Festigkeit und Frieden. Vermöge solches Erlebnisses und solcher Erfahrung wird der Glaube gestärkt und vermehrt. So gibt die innerlich sich bezeugende Gottesoffenbarung in Christo Jesu uns Gewißheit, indem sie mit ihren unbedingten Forderungen und göttlichen Darbietungen unser Innerstes trifft, unsern Willen bewegt und die, welche sich ihr öffnen, schlechthin und für immer befriedigt. Die Objekte unseres Glaubens aber, während wir vermöge einer innerlichen Erfahrung von ihrer Beziehung zu uns an sie glauben, haben wahrhafte Realität. Unsere Glaubensaussagen sind keine Wert-, sondern Seinsurteile.

Richard Adalbert Lipsius.

R. A. Lipsius wurde 1830 in Gera geboren, studierte Theologie und Philosophie, wurde 1859 a. o. Professor der Theologie in Leipzig, 1861 o. Professor derselben in Wien, 1865 in Kiel und 1871 in Jena; er starb 1892. Von seinen Schriften sind die bedeutendsten »Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik« (Braunschw. 2. Aufl. 1879, 3. Aufl. nach des Verfassers Tode 1893 von Prof. Baumgarten herausgegeben), »Dogmatische Beiträge« (Lpz. 1878), »Philosophie und Religion« (ibid. 1885), »Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre« (ibid. 1889) und »Unser gemeinsamer Glaubensgrund im Kampf gegen Rom« (ibid. 1889). Lipsius' Grundgedanken sind folgende: Alles wissenschaftliche Erkennen kann nur die Gesetzmäßigkeit des erfahrungsmäßigen Daseins eruieren; die Anschauung der Welt als eines einheitlichen Ganzen beruht auf einem die Erfahrung transcendierenden Akte unseres Geistes und ist ein Produkt unserer Phantasie, nicht aber ein Erzeugnis des theoretischen Erkennens. Daher verdanken alle religiösen Aussagen ihren Ursprung nicht der theoretischen Erkenntnis, sondern dem produzierenden Anschauungsvermögen. Die auf diesem Wege entstandenen religiösen Vorstellungen sind notwendig bildliche und können diese Bildlichkeit niemals völlig abstreifen; denn wir können mittelst der Kategorien unseres Denkens zwar den gesetzlichen Zusammenhang des unserer Erfahrung gegebenen Daseins wissenschaftlich erkennen, müssen uns aber mit

diesen Kategorien, sobald sie über dieses Gebiet hinaus ausgedehnt werden, in unserem Denken notwendig in Widersprüche verwickeln. Die Kategorien gewähren uns also immer nur eine inadäquate, weil nur analogische und bildliche Erkenntnis des über die Erfahrung hinausliegenden Seins. Die religiösen Anschauungsbilder sind, wie alle Anschauungsbilder geistiger Gegenstände der gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung entlehnt; sie bilden ein Übersinnliches auf sinnliche Weise ab, doch so, daß das Bild in dieser Form nirgends in der sinnlichen Wahrnehmung angetroffen wird und sich dadurch unmittelbar selbst als Symbol eines Geistigen darstellt. Seine bestimmte Gestalt erhält das Anschauungsbild durch den bestimmten Moment, in welchem das religiöse Bewußtsein des Menschen erregt wird. Es drückt einen bestimmten Moment der religiösen Erfahrung des Subjekts aus und entspricht genau der bestimmten Stimmung, in welcher das Subjekt gerade in diesem Momente sich befand. Wirft man nun diese Beziehung auf das Subjekt und auf den bestimmten Moment seiner religiösen Erfahrung hinaus und fixiert das Anschauungsbild in der Erinnerung für sich, so wird es inadäquat. Der Verstand verarbeitet die Anschauungsbilder durch Subsumtion und Abstraktion zu festen Vorstellungen, gelangt dabei jedoch notwendig zu Widersprüchen. Wir müssen uns daher damit begnügen, diese Widersprüche annäherungsweise zu beseitigen. Die Spekulation »vereinigt die vom Verstande getrennten und für sich fixierten Momente der Vorstellung von neuem zu einer einheitlichen Anschauung, indem sie, unter steter Beachtung der vorangegangenen Verstandeskritik, die religiöse Bildersprache fortschreitend läutert, dabei aber sich immer bewußt bleibt, daß wir über die Bildlichkeit alles unseres Vorstellens geistiger Wahrheiten und der religiösen zumal niemals hinauskommen« (Dogmatik). Während auf allen anderen Gebieten die populäre Vorstellung sich die Ergebnisse der wissenschaftlichen Kritik aneignen kann, läßt sich das unmittelbare religiöse Bewußtsein durch die Verstandeskritik nicht irre machen. Der religiöse Mensch hat allen kritischen Einwürfen gegenüber das Gefühl, daß dieselben den Kern seines Glaubens nicht berühren. Diese Widerstandskraft des Glaubens erklärt sich aus der psychologischen Tatsache, daß das religiöse Bewußtsein seinem Wesen nach innere subjektive Gewißheit ist. Innere Tatsachen des subjektiven Geisteslebens bilden den bleibenden Gehalt der religiösen Vorstellungen und können darum von einer auf die subjektive Vorstellungsform dieser Tatsachen gehenden Kritik nicht getroffen werden. Die Identifizierung aber dieser inneren, dem

Glauben unmittelbar gewissen Tatsachen religiöser Erfahrung mit der subjektiv-psychologisch vermittelten Form, in welcher sie dem Glauben gewiß geworden sind, führt den Konflikt des religiösen Bewußtseins mit der Verstandesbildung herbei, der entweder mit der Verzweiflung an der Möglichkeit der Lösung desselben oder mit der Nötigung endet, die Unterscheidung des bleibenden religiösen Gehaltes und seiner wechselnden vorstellungsmäßigen Form durch strenges wissenschaftliches Denken wirklich zu vollziehen. Letzteres ist die Aufgabe einer wirklich wissenschaftlich gehaltenen christlichen Dogmatik. Lipsius ermittelt in seiner Dogmatik auf diesen Prämissen zuerst das religiöse Prinzip des Christentums aus der gemeinsamen und individuellen religiösen Erfahrung, legt danach die geschichtliche Ausprägung dieses Prinzips im kirchlich überlieferten Lehrbegriffe dar und entwickelt zuletzt aufgrund einer kritischen Verarbeitung des christlichen Lehrstoffs den Inhalt des christlichen Glaubens in der Form eines zusammenhängenden wissenschaftlichen Systems. Die Prinzipienlehre handelt von der Religion überhaupt, vom Christentum und vom Protestantismus. Das dogmatische System als genetische Entfaltung des religiösen Prinzips des Christentums führt dasselbe durch die drei Momente des Gottesbewußtseins, Selbst- und Weltbewußtseins und Heilsbewußtseins hindurch, womit die Lehre von Gott (Theologie), von der Welt und dem Menschen (Kosmologie und Anthropologie) und die Lehre von dem in Christus erschienenen Heile (Soteriologie) gegeben sind. Der kirchliche Standpunkt Lipsius' ist ein kritisch-liberaler, der nicht selten an Biedermann und Ritschl erinnert.

γ) Die Schwächen des Neukantianismus.

Die Neukantianer haben die Kantischen Gedanken in verschiedenster Weise ausgeprägt und zum Teil weiter entwickelt. Ist es nun gelungen, der philos. Forschung durch eine völlige Rückkehr zu Kant aufs Neue eine feste Grundlage zu geben? Wir müssen die Frage verneinen. Die neukantische Philosophie bedeutet nicht eine Neubegründung, sondern eine Neuzersetzung des Kantianismus. Das Ergebnis in theoretischer Hinsicht ist aufgrund einer idealistischen Erkenntnislehre die Leugnung der objektiven Wahrheit unserer Erkenntnis; es wird aufs neue dargetan, daß Wahrheit als Übereinstimmung unseres Denkens mit einer draußen befindlichen Welt nicht möglich ist. Damit tritt der alte Dualismus zwischen Geist und Natur, Subjekt und Objekt, Idealem und Realem, mit welchem schon die Kantische Philosophie geschlagen wurde, bei der neukantischen Philosophie wieder hervor, ja um so widerspruchsvoller hervor, sofern die Forderung gestellt wird,

die Vorstellungen und Begriffe mechanisch zu erklären, während doch der Mechanismus unserer Sinne abermals als bloße Vorstellung aufgefaßt werden soll. Freilich wollen die Neukantianer bei diesem Dualismus nicht stehen bleiben; allenthalben macht sich bei ihnen das Bestreben geltend, ihn zu überwinden. Leider gibt es nur auf Kantischem Standpunkt kein höheres Prinzip, in dem der Gegensatz aufzuheben wäre, so daß der alte Gegensatz nur zu gunsten der einen von beiden Seiten entschieden werden kann, und zwar kann dies nach der Natur der Kantischen Philosophie nur die idealistische Seite sein, denn der Kriticismus ist seinem Wesen nach Idealismus. So kommt z. B. selbst Lange trotz aller Huldigungen, die er dem Materialismus macht, schließlich beim völligen Idealismus an, welcher bei ihm zum offenbarsten Skepticismus wurde. Nicht besser steht es mit der Weiterbildung von Kants praktischer Philosophie. Metaphysik ist für die Neukantianer wissenschaftlich unmöglich, aber praktisch doch unentbehrlich. Der Kampf um die sittlich-religiösen Ideen findet deshalb seinen Abschluß darin, daß der gesamte sittlich-religiöse Besitz der Menschheit in die Vorstellung eines Ideals umgebildet wird, zu dem sich das Gemüt erhebt, um im Anschauen desselben sein sittliches Wollen zu beleben. Auch hier liegt der Widerspruch auf der Hand. Wenn den sittlich-religiösen Ideen ein ausschließlich praktischer Wert nur unter Preisgebung ihrer objektiven Wahrheit im Sinne der theoretischen Vernunft zuzuerkennen ist, so kann ihnen auch dieser praktische Wert nicht verbleiben. Einen praktischen Wert können sie nur unter der Voraussetzung ihrer theoretischen Wahrheit behalten, sonst sinken sie zu nichtigen Illusionen herab. Auch der theologische Neukantianismus hat hier nicht retten können. Man preist es wohl als ein unendliches Verdienst Ritschls, daß er das Doppeljoch, in welchem Theologie und Philosophie bisher gegangen sind, zerbrochen und die Theologie auf eigene Füße gestellt habe. Aber die Wirkung dieser Befreiungstat ist, daß sich damit die Theologie nur noch schwerer in philosophische Voraussetzungen verstrickt sieht, die, wenn sie Wahrheit wären, die Aufhebung aller Theologie und Religion zugleich bedeuteten. Die hier angewandte Art, die religiösen Erkenntnisobjekte zu bestimmen, schließt, konsequent ausgedacht, deren Auflösung und ihre Umsetzung in Bestimmtheiten des subjektiven Geistes ein. So hat der Neukantianismus gewiß das Verdienst, dem in der nachkantischen Philosophie neu aufgetretenen Dogmatismus einen Riegel vorgeschoben, ebenso dem reinen Empirismus gegenüber gezeigt zu haben, daß in ihm trotz aller Gegenbehauptung ein

rationales und ideales Element enthalten ist, so daß der Empirismus durch den Nachweis der apriorischen Bestandteile seines eigenen Wesens über sich selbst hinausgetrieben und das wissenschaftliche Denken der Gegenwart genötigt wird, längst begraben geglaubte philosophische Probleme wieder aufzunehmen, — aber eine Synthese zwischen Dogmatismus und Empirismus hat er nicht gefunden; er hat sie versucht, aber nicht zustande gebracht. Die Lösung der Vermittlung jener Gegensätze kann eben nimmermehr auf ausschließlich erkenntnistheoretischem Wege gefunden werden, nicht in der Beschränkung auf die Frage, wie wir nach der Einrichtung unseres Bewußtseins die Dinge anzusehen haben, einer Beschränkung, unter deren Voraussetzung wir niemals aus dem Kreis unseres Bewußtseins heraus und an die Dinge selbst kommen. Das Ergebnis bleibt daher die notwendige Zersprengung der beschränkten Formen und der erneute Durchbruch zu einer nicht mehr bloß erkenntnistheoretischen und phänomenalen, sondern einer objektiv-kritischen Erfassung der alten Probleme. Das »Zurück zu Kant« hat gewiß noch heute sein gutes Recht, sofern es die Aufforderung enthält, in Kant die Höhe der weltgeschichtlichen Arbeit zu gewinnen, die in ihm begonnene Bewegung aufzunehmen und weiterzuführen. Werden wir aber geheißen, das ganze Gerüst des Kantischen Systems festzuhalten, dem vergangenen Jahrhundert allen selbständigen Ertrag für die Tiefe des Geisteslebens abzusprechen und unsere in mächtigster Bewegung und Gärung befindliche Zeit an die Formeln der Vergangenheit zu binden, so »sagen wir Nein und abermals Nein und fordern gegenüber einem solchen Zurück zu Kant im Interesse der lebendigen Gegenwart ein Hinaus über Kant, ein Los von Kant!« (R. Eucken, Lebensanschauungen).

---

5. Kapitel.

Die Schopenhauersche Schule und ihr verwandte Bestrebungen.

Die Schopenhauersche Philosophie blieb lange Zeit, zumal nach Herbarts scharfsinniger Kritik derselben, unbeachtet. Erst

nach dem Erscheinen der zweiten Auflage der »Welt als Wille und Vorstellung« nahm die Zahl der Anhänger Schopenhauers zu. Er verdankt seinen seitdem immer mehr wachsendem Einfluß vor allem seiner glänzend verteidigten pessimistischen Lebensansicht, wodurch er vorzugsweise der Philosoph des Volkes geworden ist. So originell er auch war, ist doch die Zahl seiner wissenschaftlichen Anhänger gering geblieben. Sein eifrigster Apostel wurde Julius Frauenstädt, der schon zu seinen Lebzeiten mit ihm in regem Briefwechsel stand. Derselbe wurde freilich eingestellt, weil Schopenhauer keinen Widerspruch vertragen konnte, so daß es zwischen beiden zum Konflikte kam, aber Frauenstädts Eifer hörte damit nicht auf. Er hat sich durch seine Briefe über die Schopenhauersche Philosophie bemüht, das gebildete Publikum dem Frankfurter Weisen zu gewinnen. Ebenfalls rührige Schüler Schopenhauers waren Bahnsen, Bilharz, Peters, Deußen, Mainländer und Wagner, die freilich ausnahmslos Sch. in sehr wichtigen Punkten überschritten. Durch seine Erhebung der Musik zur höchsten Kunst hat Schopenhauer auch unter den Künstlern manche Anhänger gefunden, deren hervorragendster der schon genannte Richard Wagner war. Schopenhauers sonstige Anhänger sind weniger Philosophen von Fach als Liebhaber, welche sich das System ihres Meisters nicht als wissenschaftliches Ganze angeeignet haben, sondern sich teils von seinen schriftstellerischen Vorzügen, teils von seiner pessimistischen und doch dem Selbstgefühl derer, die sich ihr hingeben, in so hohem Grade schmeichelnden Weltanschauung angezogen fanden. Die so oft zur Schopenhauerschen Schule gerechneten Friedrich Nietzsche und Eduard v. Hartmann, welche dem Frankfurter Gelehrten in der Tat in vielen Punkten sehr nahe stehen, sind doch im Ganzen so originell und selbständig, daß sie in der Geschichte der Philosophie eine mehr unabhängige Stellung einnehmen. Wir werden sie in der zweiten und dritten Nummer dieses Kapitels behandeln.

Die in Schopenhauers Schriften vorgetragene Welt- und Lebensansicht ist der deutlichste Ausdruck seiner eigenen leidenschaftlichen Sinnlichkeit und Eigenwilligkeit. Zurückgreifend auf den Sensualismus der Engländer und Franzosen und beeinflußt von platonischen und buddhistischen Gedanken bildete Schopenhauer den Kantischen Kriticismus zu einer geschlossenen pantheistischen Metaphysik um, welche in völligen Pessimismus und Nihilismus auslief. Da die Entstehung der Schopenhauerschen Gedanken zwar in der vorhegelschen Zeit liegt, ihre Wirkung aber in die nach-

hegelsche Periode fällt, so erinnern wir hier einleitungsweise wenigstens an ihre Grundelemente.

Nach Schopenhauer besteht die ganze Welt der Objekte aus einer Reihe von Vorstellungen, deren gemeinschaftliches Band der Satz vom Grunde ist, so daß sie durch das Subjekt als den Träger der Vorstellung bedingt ist. Auch der eigene Leib, bei welchem das Anschauen der Welt für jeden beginnt, ist Vorstellung. Dieser Leib ist aber dem Subjekt auch noch auf andere Weise gegeben, nämlich als Wille. Der Leib des Menschen ist somit der objektivierte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, wobei die Analogie des eigenen Leibes ergibt, daß jedes Objekt der Außenwelt gleich uns Vorstellung und Wille ist, auch wenn es dem Individuum nur als Vorstellung bekannt ist. Der Wille gibt sich zunächst in den willkürlichen Bewegungen des eigenen Leibes kund, dessen Teile deshalb den Hauptbewegungen, durch die sich der Wille manifestiert, vollkommen entsprechen. Er zeigt sich weiter im Wachstum der Pflanzen und Begehren der Tiere, selbst die Kraft, durch welche der Kristall anschießt, und die den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag uns aus der Berührung heterogener Metalle entgegenführt, die in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, sogar die Schwere, welche den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, sind Wille. Der Wille ist das von Kant als hinter der Erscheinung liegende, für unerklärbar und unfaßbar bestimmte Ding an sich. Da er als Ding an sich mit der Erscheinung nicht identisch ist, ist er auch frei von ihren Formen, von Zeit und Raum. Die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens bilden die allgemeinsten Kräfte der Natur; eine höhere Stufe nehmen die anorganischen Gebilde ein; dann folgen Pflanzen und Tiere und endlich die Menschen. Wo anders bloß Wille, ist die Welt im Menschen zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Ursprünglich zum Dienste des Willens und zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt die Erkenntnis dem Willen sowohl bei den Tieren als auch den meisten Menschen dienstbar; der Wille spielt den Herrn, der Intellekt den Diener. Aber die Menschen sind doch befähigt, ihre Erkenntnis dieser Knechtschaft zu entreißen und sie von den Zwecken des Willens zu befreien, und in den höheren Geistern überwindet der Intellekt das Wollen in der Tat in einer Weise, daß das Erkennen vom Willen frei wird und die Dinge interesselos, rein objektiv betrachtet. Schopenhauer nennt das die Seligkeit der ästhetischen Anschauung, aus der die Kunst entspringt, die »Betrachtungsart der

Dinge, unabhängig vom Satze des Grundes«. Die erste Stellung unter den Künsten nimmt die Musik ein; sie ignoriert die erscheinende Welt schlechthin und kann auch ohne sie bestehen, was die anderen Künste nicht vermögen. Freilich ist die Seligkeit der Kunst nur momentan, der Wille mit seinem Verlangen dringt immer wieder durch; keine Befriedigung ist dauernd, sondern immer nur der Anfang eines neuen Strebens. Das ganze Leben ist somit ein beständiges Leiden, und die Welt, in der wir leben, ist nicht die beste, sondern die schlechteste unter den möglichen Welten. Darum ist das Nichtsein besser als das Sein, und die völlige Verneinung des Willens die einzige Erlösung. Die Entsagung beginnt mit vollkommener Keuschheit und freiwilliger Armut. Der Entsagende darf nichts tun, was sein Wille möchte. Sie zeigt sich weiter im freudigen Hinnehmen aller Leiden; sie sind dem Weisen willkommene Gelegenheit, sich selber die Gewißheit zu geben, das er den Willen nicht mehr bejaht. Sie vollendet sich im Tode, der als Zerstörer des Leibes ein willkommener Freund ist. Der Heilige, der in den Kämpfen gegen die eigene Natur ganz überwunden hat, wird damit ein nur noch erkennendes Wesen, dessen Grundzüge vollkommene Ruhe, unerschütterlicher Friede und völliger Gleichmut bilden. Wenn die Maxime der Resignation zur allgemeinen würde, müßte das ganze Menschengeschlecht schließlich vergehen, und weil alle Willenserscheinungen in der Welt im Zusammenhang stehen, wird nach dem Aussterben der Menschheit auch die Tierwelt nicht mehr bestehen können, sodaß die ganze Welt zum Nichts wird, da ohne Subjekt kein Objekt möglich ist. So ist das Ende das absolute Nichts, das Nirvana der Buddhisten im Gegensatz zur bunten Welt des Lebens Sansara.

1. Die Schopenhauersche Schule im engeren Sinn.

Julius Frauenstädt wurde 1813 geboren, studierte seit 1833 in Berlin Theologie und Philosophie, wurde 1844 Lehrer bei dem Fürsten Sayn-Wittgenstein und lebte seit 1848 in Berlin; er starb 1878. Anfangs Hegelianer, wurde er später der rührigste Vorkämpfer der Schopenhauerschen Philosophie. Seine Schriften sind »Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes« (Berlin 1838), »Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit« (ibid. 1839), »Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie« (ibid. 1840), »Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung« (Darmstadt 1848), »Ästhetische Fragen« (Dessau 1853), »Briefe über die Schopenhauersche Philosophie« (Lpz. 1854), »Die Naturwissenschaft in

ihrem Einfluß auf Poesie, Moral, Religion und Philosophie« (Lpz. 1855), »Über den Materialismus« (ibid. 1856), »Briefe über die natürliche Religion« (ibid. 1858), »Das sittliche Leben« (ibid. 1866), »Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn« (ibid. 1868), »Blicke in die intellektuelle, physische und moralische Welt« (ibid. 1869), »Schopenhauerlexikon« (ibid. 1872) und »Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie« (ibid. 1876). Frauenstädt hat außerdem Schopenhauers sämtliche Werke in 6 Bänden herausgegeben (Lpz. 1873 f., 2. Aufl. 1877, neue Aufl. 1891). Frauenstädt vertritt zwar im Großen und Ganzen die Schopenhauerschen Gedanken, weicht aber auch vielfach von ihnen ab. Schopenhauer betrachtet die Welt als Wille und Vorstellung, aber er hat die Vorstellung, weil erst mit der Form des Bewußtseins auftretend, nicht ebenso generalisiert wie den Willen. Er sagt zwar, daß die Welt Vorstellung, d. h. Objekt des Subjekts ist, aber nicht, daß alle Wesen vorstellende, erkennende Subjekte sind, daß folglich das Vorstellen ebenso allen Wesen zukomme als das Wollen. Dagegen behauptet Frauenstädt, es sei die notwendige Konsequenz der Schopenhauerschen Gedanken, nicht bloß das Wollen, sondern auch das Vorstellen als eine allgemeine Eigenschaft zu betrachten, da beide zusammengehören. Der Wille ist nach Schopenhauer im Menschen und im Tiere im Wesentlichen gleich. Was beide unterscheidet, liegt im Intellekt. Frauenstädt korrigiert dies dahin, daß der intellektuelle Unterschied zwischen Mensch und Tier erst eine Folge des Unterschieds im Willen sei. Im bloßen Willen sind freilich alle Wesen gleich; »aber nicht der leere Wille macht das eigentliche Wesen einer Erscheinung aus, sondern die spezifischen Qualitäten des Willens, die eigentliche Richtung und das Ziel seines Strebens; dieses ist beim Menschen als solchem verschieden von dem des Tieres« (Neue Briefe). Nach Schopenpenhauer ist der Intellekt das Sekundäre, dem Willen Untergeordnete. Alles Erkennen ist an sich Erkenntniswille. Das physische Organ des Erkennens ist das Gehirn. Da dieses mit dem Tode zerfällt, muß auch das Erkennen zerstört werden. Frauenstädt bestreitet das, indem er zeigt, daß der Erkenntniswille so wenig wie der Lebenswille vom Tode getroffen wird. Der Intellekt ist gleich dem Willen unsterblich, zwar nicht als individueller, in einem bestimmten Gehirn erscheinender, sondern als allgemeiner Intellekt. Schopenhauer behauptet, daß Raum, Zeit und Vielheit dem Willen als dem Ding an sich fremd und nur Formen seiner Erscheinung sind, in welche er selbst nie eingeht. Darum ist das Erscheinen dem Willen fremd. Da aber, so sagt Frauenstädt, die Naturstufen

Objektivität des Willens sind, können ihm auch die Formen dieser nicht fremd sein, und nicht in jeder einzelnen Objektivationsstufe, noch weniger in jedem einzelnen Individuum kann der ganze Wille gegenwärtig sein, sondern nur in jeder und in jedem nur ein Teil oder nur ein Glied des Ganzen. Ist schon im Stein der ganze Wille objektiviert, so ist kein Grund zur Objektivation in der Pflanze oder im Tiere. Die Einheit und Unteilbarkeit des Weltwillens kann nicht darin bestehen, daß er in jeder einzelnen Erscheinung ganz ist, sondern nur darin, daß er das einheitlich Umfassende seiner sämtlichen abgestuften und individualisierten Erscheinungen ist. Die Einheit als eine sich gliedernde schließt die Vielheit nicht aus, sondern ein. Das Weltprinzip ist nach Schopenhauer ausschließlich im Zustand des Leidens. Nach Frauenstädt ist das falsch. Zwar gibt es keine dauernde Befriedigung, aber es gibt doch wenigstens Befriedigung, wenn auch nur kurze Zeit. Befriedigter Wille aber ist kein Leiden, sondern Freude. Das Wesen des Lebens ist weder ausschließlich Leid noch Freude, sondern der Wechsel beider. So ist der Weltwille zwar das gequälteste, aber auch das beglückteste, weil alles Glück umfassende Wesen. Nach Schopenhauer sind Raum, Zeit, Vielheit und Kausalität nur Formen der Vorstellung und ohne Realität. Nach Frauenstädt besitzen sie bedingte Realität; sie ist nur bedingt, weil sie an das Erscheinen des Dings an sich gebunden sind. Schopenhauer ist durch seine Lehre von der Verneinung des Willens in das kosmogonische Philosophieren, das er scharf verwirft, zurückgefallen. Er hat sich mit der Herleitung der Welt aus einem intelligiblen Willensakt, der auch wieder zurückgenommen werden kann, und mit dessen Zurücknahme die Welt ein Ende hat, in ein transcendentes, aller menschenmöglichen Erfahrung entrücktes Gebiet verstiegen. Schopenhauers Satz: »der Wille ist nie Ursache«, ist falsch; der Wille ist stets Hauptursache. Nach Schopenhauer erstreckt sich die Herrschaft des Satzes vom Grunde nur auf die Objekte, nicht aber auf das Verhältnis von Objekt und Subjekt. Frauenstädt behauptet, daß Objekt und Subjekt beim Vorstellen in ein Kausalitätsverhältnis zu einander treten, da sie einander gegenseitig verändern. Jedes wird Ursache der Veränderung des anderen. Der Gegensatz zwischen Intellekt und Wille, den Schopenhauer in der Ästhetik macht, als höbe in der ästhetischen Betrachtung der Intellekt den Willen auf, ist dahin zu berichtigen, daß nicht der Intellekt den Willen, sondern der objektive Wille den subjektiven aufhebt, und daß dadurch der objektive, auf die Ideen gerichtete Intellekt die Herrschaft über den

subjektiven, auf persönliche, egoistische Zwecke gerichteten Intellekt gewinnt. Die Schopenhauersche Ästhetik mit ihrer Lehre von den ewigen Ideen harmoniert nicht mit seiner Naturphilosophie, welche im Wesentlichen Entwicklungstheorie ist. Die Ästhetik bedarf jener Annahme der Ewigkeit der Ideen nicht. Ästhetik kann bestehen auch bei der Wandelbarkeit der Arten. Die Geschichte ist nach Schopenhauer keine Wissenschaft, weil sie es mit Einzelnem, Zufälligem, Bestandlosem zu tun hat; sie leistet darum für die Erkenntnis des eigentlichen Wesens der Menschheit weit weniger als Kunst, Poesie und Biographie. Dazu fehlt ihr die Einheit und Ganzheit, also ein sinnvoller Zusammenhang. Diese Geringschätzung der Geschichte gegenüber der Wissenschaft, Kunst und Philosophie ist nach Frauenstädt nicht gerechtfertigt. Die Geschichte braucht sich mit ihnen nur zu verbinden und erlangt denselben Wert wie jene. Schopenhauers Ansicht der Welt als der schlechtesten aller möglichen Welten ist ebenso verkehrt wie Leibniz' Optimismus. Sowohl eine bessere als auch eine schlechtere Welt als diese ist denkbar. Die bessere wäre die, in welcher die endlichen Wesen einander harmonisch ergänzten, die schlechtere die, wo nichts als Mißklang anzutreffen wäre.

Julius Bahnsen wurde 1830 zu Tondern geboren, studierte Philosophie und Philologie, lehrte seit 1858 am Gymnasium zu Anklam und seit 1862 am Progymnasium zu Lauenburg, wo er 1881 starb. Bahnsen suchte Schopenhauers System mit dem Individualismus, d. h. dem Glauben an die substantielle (relative) Selbständigkeit des Individuums, zu verschmelzen. Seine Schriften sind »Beiträge zur Charakterologie, mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen« (Leipz. 1867), »Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv« (Stolp u. Lauenburg 1870), »Zur Philosophie der Geschichte« (ibid. 1871), »Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen« (Lauenburg 1877), »Bedingter Gedanke und Bedingungssatz« (Leipz. 1877), »Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt« (1880) und »Aphorismen zur Sprachphilosophie« (Leipz. 1881). Das einzig Reale ist auch nach Bahnsen der blinde vernunftlose Wille, jedoch sofern er in die einzelnen übergegangen ist. Ihr unveränderliches Wesen besteht in ihrem intelligiblen Charakter. Die zahllosen Einzelwillen müssen notwendig in Widerspruch treten, so daß uns im wirklichen Leben eine stete Realdialektik entgegentritt, während im Innern des einzelnen der Wille stets mit sich selbst kollidiert. Daher ist das Weltgesetz ein tragisches. Ein

alleines Weltwesen als Träger einer Universalentwicklung gibt es ebensowenig wie ein logisches Prinzip als Leiter derselben. An dessen Stelle steht das ewige Sichaustoben der Selbstzersetzung des Willens, ein unlogischer, realdialektischer Weltzweck. Bahnsen gibt als metaphysische Voraussetzung seiner Philosophie das Schopenhauersche System an, obwohl er in wichtigen Punkten, ja Prinzipienfragen, eine der Schopenhauerschen entgegengesetzte Meinung vertritt. Ed. v. Hartmann weist in seiner Schrift »Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus« mit Recht darauf hin, daß durch die nähere Ausführung der Bahnsenschen Gedanken Schopenhauers Hauptwerk fast völlig paralysiert wird. Die Anschauungsformen sind Bahnsen subjektive, eine Ansicht, durch welche das erste Buch der »Welt als Wille und Vorstellung« durchstrichen wird. Die entschiedene Betonung der Aseität der als ewig gedachten intelligiblen Individualcharaktere schließt den Ursprung derselben aus dem Alleinen eigentlich aus. Die Einheit der Welt besteht in dem Wollen, eins zu werden, ist eine erstrebte und darum nur individuell vorhandene Einheit. Hiermit ist auch durch das zweite Buch des Schopenhauerschen Hauptwerkes ein Strich gemacht, welches darin gipfelt, das Wesen der Welt als reell und substantiell Eines zu setzen. Da ferner der platonischen Idee von Bahnsen ihre metaphysische Bedeutung genommen und sie auf die ästhetische beschränkt wird, indem er die Idee ebenso wie den Begriff als Produkt eines materiellen Intellektorganes statt als Vorstellung des ewig einen und unwandelbaren Weltauges oder reinen Erkenntnissubjektes auffaßt und ein unbewußtes Vorstellen für eine contradictio in adjecto erklärt, wird auch das dritte Buch der »Welt als Wille und Vorstellung« gestrichen, da Schopenhauer die Idee für eine intuitive Vorstellung hält, die dabei doch der Entstehung der Exemplare und Individuen vorhergeht, durch welche mit dem Gehirn das Bewußtsein erst möglich wird. Das Anschauen der Idee ist nach Bahnsen kein willensfreies Erkennen, welches nur langweilig wäre. Indem Bahnsen zugibt, daß im Willen Veränderungen vorgehen können, und daß diese Veränderungen nicht durch einen Wunderakt dem Gesetze der Kausalität entzogen werden, sondern nur stufenweis und allmählich entstehen können, ist schließlich auch das Facit des vierten Buches des Schopenhauerschen Hauptwerkes für falsch erklärt. Bahnsen stimmt mit Schopenhauer in vielen Punkten überein, in der Anerkennung des Primats des Willens vor dem Intellekt, der Auffassung des Intellekts als Efflorescenz des Willens,

dem Festhalten an der pessimistischen Weltanschauung u. s. w., hat aber den Meister in den Grundfragen korrigiert.

Die Konsequenz des Bahnsenschen Individualismus ist die Lehre der Seelenwanderung; denn ein Wesen, welches sich einmal einen ihm adäquaten Leib geschaffen, muß es noch öfter tun. Bahnsen hat dieses Facit nicht gezogen, wohl aber L. B. v. Hellenbach, der, ohne Bahnsen zu kennen, in seiner Philosophie auf Schopenhauerscher Grundlage einen realistischen Individualismus zu konstruieren sucht. Seine hervorragendsten Schriften sind »Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart« (Wien 1878, 2. Aufl. Leipz. 1887), »Die Vorurteile der Menschheit« (Wien 1879, 3. Aufl. Leipz. 1893), »Aus dem Tagebuche eines Philosophen« (Wien 1881), »Die neuesten Kundgebungen einer intelligiblen Welt« (ibid. 1882), »Das 19. und 20. Jahrhundert« (Leipz. 1893), »Die Insel Mellonta, ein Zukunftsbild« (ibid. 3. Aufl. 1896) und »Die Magie der Zahlen als Grundlage aller Mannigfaltigkeit und das scheinbare Fatum» (Wien 1882, 2. Aufl. 1898). Der mit einem Metaorganismus behaftete Individualwille führt nach Hellenbach in einem vierdimensionalen oder auch nulldimensionalen Jenseits sein eigentliches Leben, das sich zu den Intervallen vierdimensionaler Lebensläufe verhält wie das Tagesleben des Menschen zu den Träumen seiner Nächte. Die Erfahrungen der verschiedenen Inkorporationen werden im Metaorganismus aufbewahrt und gleichsam kapitalisiert, so daß das Gesamtleben jedes Willensindividuums in der Reihe seiner Inkorporisation einen wirklichen Entwicklungsprozeß darstellt.

An Hellenbach hat sich der 1839 zu Landshut geborene und in München bis zu seinem 1899 erfolgten Tode als naturwissenschaftlich durchbildeter Offizier lebende Freiherr Carl du Prel angeschlossen. Sein »Metaphysischer Darwinismus« (1887) versucht eine Verschmelzung Schopenhauers und Darwins. Das Bestreben, das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl auch auf das kosmische Gebiet anzuwenden, zeigt sich besonders in seinem Buche »Der Kampf ums Dasein am Himmel« (1874, 3. Aufl. unter dem Titel »Entwicklung des Weltalls« 1882). Die Schrift »Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese« behandelt die Frage, ob auch andere Himmelskörper als die Erde bewohnt sind. Die Antwort ist eine bejahende. In den Schriften »Die Philosophie der Mystik« (1884), »Die monistische Seelenlehre« (1887) und »Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften« (1893 f.) erstrebt du Prel eine neue Seelenlehre. Der Mensch ist ihm ein Doppelwesen, welches aus einer sinnlichen und übersinnlichen

Hälfte besteht. Prel nennt die übersinnliche Wesenshälfte transcendentales Subjekt. »Die Seele ist der Architekt des Körpers«. Wie der Mensch ein Doppelwesen ist, so führt er auch ein Doppelleben. Er lebt gleichzeitig im Diesseits als irdischer Mensch und im Jenseits als transcendentales Subjekt, welches einen mit der irdischen Leiblichkeit übereinstimmenden und in dieser steckenden Ätherleib hat, durch welchen es sich betätigen kann. Da die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß Kräfte des transcendentalen Subjekts auf die irdische Person übergehen, entstehen okkulte Erscheinungen. Wie das transcendentale Subjekt bereits vor der Geburt existierte, so kann es auch vom Tode nicht vernichtet werden. Prel schrieb außerdem »Kerner und die Seherin von Prevost« (Berl. 1886), »Die Mystik der Griechen und Römer« (1889), »J. Kants Vorlesungen über Psychologie, mit der Einleitung: Kants mystische Weltanschauung« (Lpz. 1889), »Studien auf dem Gebiete der Geheimwissenschaften« (1890f.), »Der Spiritismus« (Lpz. 1893), »Die Magie als Naturwissenschaft« (Jena 1899).

Alfons Bilharz wurde 1836 in Sigmaringen geboren, studierte Medizin und Philosophie und wurde später Direktor des Fürst-Karl-Landesspitals in Sigmaringen. Er schrieb »Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung« (Stuttg. 1879), »Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften« (Sigmaringen 1880), »Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft« (1884), »Metaphysik als Lehre vom Vorbewußten« (Wiesbaden 1890). Bilharz machte in seiner Philosophie den Versuch, mit ausschließlich Schopenhauerschen Materialien zu einer metaphysischen Vertiefung der Physik zu gelangen. Er sieht Schopenhauers Verdienst besonders im zweiten Buch der »Welt als Wille und Vorstellung«, in welchem er den Weg gezeigt habe, den Inhalt der Erscheinungen zu verstehen. Der wahre Standpunkt der Weltbetrachtung ist derjenige, welcher weder die Welt vom Einzel-Ich noch das Einzel-Ich vom All aus betrachtet, sondern einen Punkt aufsucht, der zwischen beiden liegt. »Der heliocentrische Standpunkt« ist der Standpunkt der abstrakten Erkenntnis, daß das, was wir in uns als Wollendes empfinden, ein wesensgleicher Punkt ist mit all den unendlich vielen Punkten, welche als Objekte von außen her auf uns eindrängen. Die Objektpunkte stellen sich uns als Kraftatome dar. Wir müssen einsehen, daß auch sie in ihrem innersten Wesen gleich uns Subjekte und wir ihnen gegenüber Objekte wie sie für uns sind. Das ganze Dasein erscheint auf diesem Standpunkte als eine Summe unendlich vieler wesensgleicher Subjektpunkte. Der heliocentrische Standpunkt

ermöglicht uns, die Erfahrungen des Subjekts, unseres Innern, auf die Erkenntnis des Objekts, der Außenwelt, und umgekehrt zu übertragen und so die Außenwelt erst deutlich zu begreifen. Die Erkenntnis ist eine äußere und eine innere. Beide treffen im Selbstbewußtsein zusammen, und »wie sie den überhaupt möglichen Inhalt der Erkenntnis umschließen müssen, so müssen sie auch dasselbe tun in bezug auf den Inhalt der Welt; denn für uns, die wir selbst einen Teil der Welt ausmachen, kann die Welt keinen anderen Inhalt enthalten als den, der in unserem Bewußtsein eintreten kann« (Der helioc. Standpunkt u. s. w.) Bilharz will die Metaphysik durch die Physik und die Physik durch die Metaphysik, d. h., da Metaphysik Willensphilosophie, durch die Willensphilosophie erläutern. Demnach entspricht ein Kraftbegriff auch immer einem Willensbegriff, so daß die Anziehungskraft im Grunde dasselbe wie die Liebe ist, die Kraft dasselbe wie der Wille. »Kraft ist der von außen gesehene Wille, Wille die von außen gesehene Kraft, beide vollständig koordiniert, aber von einander verschieden wie Körper und Fläche« (a. a. O.). Diese identischen Begriffe in Physik und Psychologie zu finden und zu verbinden, so daß man auf jeder Seite weiß, welche Begriffe einander entsprechen — das ist die Aufgabe, zu deren Lösung Bilharz beitragen will. Da der Wille ihm mit der Kraft identisch ist, führt Bilharz den Kraftbegriff in die Psychologie und den Willensbegriff in die Physik ein. In letzterer Hinsicht gelangt er mit Hülfe der Gleichung $w = k$ von der Formel $k = \frac{s}{t}$, d. h. der Begriff der Kraft (als Geschwindigkeit) ist gleich dem in der Zeiteinheit zurückgelegten Weg, zu der neuen Formel $w = \frac{s}{t}$, d. h. der Wille ist gleich dem in der Zeiteinheit zurückgelegten Weg.

Karl Peters, geboren 1856 zu Neuhaus an der Elbe, bekannt als Afrikareisender und Gründer der »Gesellschaft für deutsche Kolonisation« in Berlin, Leiter deren erster Expedition nach Ostafrika, schrieb als philosophische Werke »Arthur Schopenhauer als Schriftsteller und Philosoph« (1878) und »Willenswelt und Weltwille« (Lpz. 1883), in denen er nach besonnener Kritik des Schopenhauerianismus einen neuen Ausbau desselben versucht. Dabei suchte er den Schopenhauerschen Atheismus in einen pantheistischen Theismus umzuwandeln, indem er den willensphilosophischen mit dem teleologischen Gedanken kombinierte und auf realistischer Basis eine teleologische Weltanschauung zu konstruieren suchte. Wille und Vorstellung gehören zusammen, ja liegen in

einander, denn zum Begriff des Wollens gehört erstens die Vorstellung eines Ich, zweitens die Vorstellung von etwas außer dem in der ersten Vorstellung des Ich Begriffenen und drittens die Vorstellung einer in Begehr oder Abscheu bestehenden Beziehung der ersten zur zweiten Vorstellung. Die Welt ist, um wollend zu sein, zugleich auf allen ihren Stufen auch vorstellend. Die Ähnlichkeit des Strebens aller Stoffe und Kräfte, aller organischen und anorganischen Wesen beweist uns, daß sie dasselbe Wollen und Vorstellen beseelt wie uns. Die ganze Welt besteht aus wollenden Ichs, die alle unter dem ehernen Gesetze der Kausalität stehen. In sich fühlen sie sich alle frei; »freiwillig strebt der Stein zur Erde, freiwillig verbindet sich der Sauerstoff mit dem Kohlenstoff, freiwillig streben die polaren Gegensätze der Elektrizität zur Vereinigung; aus eigenstem Willen drängt die Pflanze zum Licht, jagt das Raubtier seiner Beute nach, strebt der Mann zur Verbindung mit der Geliebten.« Aber in der Tatsache, daß sie alle aus einem ihnen selbst unerklärlichen Grundtriebe, der ihnen von Natur eingepflanzt ist, gerade dies und dies Bestimmte wollen müssen, in dieser Tatsache liegt das Band, welches unzerreißbar ein jedes Individuum an eine höhere Gewalt bindet. Diese höhere Gewalt ist der alleine, dem Individuellen zugrunde Weltwille. Er ist allweise und allmächtig, raum- und zeitlos, eine unendlich zwecksetzende Einheit, ein durch den unendlichen Raum hindurchpulsierendes Wollen und Vorstellen. Die Welt ist eine lebendige Pyramide, von deren Spitze als dem Alleinen die Daseinsfülle durch das Ganze hindurchflutet. Dem Weltwillen steht aber von Ewigkeit her ein zweites Prinzip gegenüber, nämlich der Raum, und aus dem Gegensatze dieser zwei metaphysischen Prinzipien ist der Weltprozeß geboren. Durch die unendliche Extensivität wird die unendliche Intensivität zur Entäußerung ihrer Vollkraft provoziert, und die allmächtige Vollkraft sucht das leere Nichts zu überwinden. Der »Pulsschlag lebendigen Wollens zuckt durch die Welt«, und zwar nach einem von Ewigkeit her im Alleinen begründeten Plane. Gemäß den ewigen, in Gott gelegenen Ideen pulsiert das lebendige Wollen durch das Weltall hindurch, indem das Alleine sein Wesen in einer Anzahl unendlich vieler Wollender durch das Nichts oder das Leere ergoß. Hier liegt die Lösung des Rätsels der Individuation, welche aus dem strikten Monismus nicht zu gewinnen ist. Mit dieser Notwendigkeit, die in der negativen Hälfte des Weltalls begründet liegt, war der Egoismus als solcher gegeben, das Böse hielt seinen Einzug. Aber das Alleine, indem es die Willensatome, Ausströmungen aus seiner eigenen

Daseinsfülle, durch die Fernen des Raumes hin erzittern ließ, gab ihnen auf ihre kosmische Wanderung die tiefinnere Sehnsucht mit, in den alleinen Schoß zurückzukommen, von dem sie ausgegangen. So ist das All von einem tiefen Heimweh zu dem Alleinen und zur Vereinigung mit dem Ewigen durchzittert, das doch auch in der räumlichen Zersprengtheit die Daseinsfülle in sich birgt, und zu ihm zurück, in die Fülle seines unendlichen Wesensreichtums wieder einzugehen, ist die Bestimmung, die dem Individuum geworden ist. Das Weltall in seiner Totalität ist der unendliche Abglanz des dem Alleinen innewohnenden Ideenreichtums, es ist die der Gottheit gegenübergestellte Fülle ihres eigensten Ich, nur daß die intensive Unendlichkeit hier in die extensive Unendlichkeit verwandelt ist.

Paul Deußen wurde 1845 zu Oberdreis geboren und wirkt als Professor in Kiel. Unter seinen Schriften sind besonders zu nennen »Die Elemente der Metaphysik« (Aachen 1877, 3. Aufl. Lpz. 1902), »Kategorischer Imperativ« (Lpz. 1891, 3. Aufl. Kiel 1903), »On the philosophy of the Vedanta in its relations to Occidental Metaphysics« (ibid. 1893) und «Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen« (I. Bd. Lpz. 1894 ff.). Das Fundament der Deußenschen Philosophie bildet die Erfahrung. Auf ihrer Grundlage gelangt seine Metaphysik der Natur zu der Überzeugung von der Einheit alles Seienden; die bunte Mannigfaltigkeit der Welt wird durch den einen Willen zum Leben getragen, die Gottheit. Deußen weist die Annahme der Persönlichkeit Gottes zurück; Gott ist eine überweltliche Kraft, ein weltwendendes Prinzip, das sich uns in unserem Willen und unserer Erkenntnis offenbart. Die Metaphysik des Schönen sucht uns über das empirische, nichtseiende oder wenigstens nichtseinsollende Dasein zu erheben, indem sich unsere ganze Individualität gleichsam in Kontemplation auflöst. Diese Auflösung der individuellen Existenz durch die Kunst deutet darauf hin, daß das Ziel unseres Daseins, das eigentlich Positive und Seiende, jenseits der Individualität zu suchen ist. Die Metaphysik der Moral eröffnet uns den Eingang in das ewige Reich, von dem die ganze Welt als eine Anstalt zur Besserung und zum Heile ausgeht. Die wahre Moralität ist Verneinung, deren Stufen Gerechtigkeit, Liebe und Askese bilden. Die wahre Gerechtigkeit ist die, welche dem andern kein Unrecht tut, weil sie den Schmerz antizipiert, welcher den Nächsten durch Erleiden des Unrechts treffen würde; die wahre Liebe ist die Nächstenliebe, welche von Mitleid getrieben wird, dem Notleidenden ohne Unterschied der Person

beizustehen, und die sich auf alles Leidende, mithin auch auf die Tiere erstreckt; die wahre Askese ist das tapfere Ausharren im Kampfe des Lebens mit dem Bewußtsein, daß die Arbeit des Daseins uns auferlegt ist, um uns vom Egoismus und der aus ihm entspringenden Sündlichkeit zu läutern. Wer den Willen als treibende Kraft in seinem Herzen trägt, geht mit dem Tode in das Reich der Verneinung ein, welches mit der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* der Bibel sowie dem Nirvana der Inder identisch ist.

Philipp Mainländer wurde 1841 zu Offenbach a. M. geboren (s. eigentl. Name war Phil. Batz), lebte später als Kaufmann in Neapel, Offenbach und Berlin und trat 1874 bei den Halberstädter Kürassieren ein; er starb 1876 durch Selbstmord. Seine wichtigste Schrift ist die »Philosophie der Erlösung« (Berl. 1876, 1. Bd. 3. Aufl., 2. Bd. 2. Aufl. Frankf. 1894). Die hier vorgetragene Philosophie ist eine radikale Fortsetzung und Erweiterung des Schopenhauerschen Pessimismus. Mainländer nennt dieselbe eine Bestätigung des Buddhismus und des reinen Christentums, d. h. des Atheismus. Das reine Christentum ist echter Atheismus, d. h. Verneinung eines mit der Welt koexistierenden Gottes und Bejahung eines die Welt durchwehenden gewaltigen Atems einer vorweltlichen gestorbenen Gottheit. Dieser Atheismus soll nach Mainländer zum ersten Mal durch ihn seine wissenschaftliche Begründung erfahren haben. Durch eine Analyse des nach außen gerichteten Erkenntnisvermögens und durch Versenkung in das Selbstbewußtsein gelangt er zu dem Resultat, daß die Dinge an sich für das Subjekt substantielle Objekte und, unabhängig vom Subjekt, sich bewegende Kräfte mit einer bestimmten Wirksamkeitssphäre sind. »Als das wichtigste Ergebnis der Analytik halten wir den vom Subjekt total unabhängigen individuellen, sich bewegenden Willen zum Leben fest in der Hand.« Der Wille zum Leben ist der Schlüssel, der in das Herz der Physik, Ästhetik, Ethik, Politik und Metaphysik hineinführt. Indem Mainländer diesen realen individuellen Willen zum Leben zum Grundstein seiner Philosophie nimmt, sucht er den wissenschaftlichen Wert dieser Grundlage für die genannten Wissenschaften zu erweisen. Der Wille war ursprünglich Gott. Gott wollte das Nichtsein, aber sein Wesen hinderte ihn. Er mußte in eine Welt der Vielheit zerfallen, deren Einzelwesen sämtlich das Streben nach dem Nichtsein haben. Die ganze Welt hat nur ein Ziel, das Nichtsein, und sie erreicht dasselbe durch beständige Schwächung ihrer Kraftsumme, indem die Einzelwesen mit einander kämpfen und sich auf diese Weise schwächen. Jedes Individuum wird durch

Schwächung seiner Kraft in seinem Entwicklungsgang bis zu dem Punkte gebracht, wo sein Streben nach Vernichtung erfüllt werden kann. Alles in der Welt ist Wille zum Tode, welcher im Organischen mehr oder weniger verhüllt als Wille zum Leben auftritt. Das Leben wird gewollt, weil so das Ziel des Ganzen schneller erreicht wird. Der Weise blickt fest und freudig dem absoluten Nichts ins Auge. Er wirkt zu seiner Herbeiführung durch geschlechtliche Askese, doch ist ihm auch der Selbstmord gestattet.

Richard Wagner wurde 1813 in Leipzig geboren, wurde 1834 Musikdirektor des Theaters in Magdeburg, 1837 in Königsberg und Riga und ging 1839 nach Paris. Nach mancherlei unstäten Wanderungen ließ er sich 1872 in Bayreuth nieder, wo in demselben Jahre der Grundstein zu dem Wagner-Theater gelegt wurde. Er starb 1883 in Venedig an einem Herzleiden. Wagners gesammelte Schriften und Dichtungen wurden 1870 und 1871 in 9 Bänden zu Leipzig herausgegeben, Band X erschien 1883; die 3. Aufl. erschien 1892f.; ferner erschienen »Entwürfe, Gedanken, Fragmente« (1885), »Briefwechsel zwischen Wagner und Liszt« (1887) und »Briefe an Th. Ulig, W. Fischer, Ferd. Heine« (1888). Wagner ist vom Theismus durch den junghegelianischen Atheismus zur Schopenhauerschen Philosophie gelangt, zumal da durch dieselbe die Musik an die Spitze der Künste gestellt wurde. Wir wissen nur, so sagt er mit Schopenhauer, daß alles Natürliche nichts anderes als Manifestation des Willens ist. Dieser Wille ist ein völlig dunkler Drang, ein blinder Trieb von einzigster Macht und Gewalt, welcher sich gerade nur soweit Licht und Erkenntnis verschafft, als es zur Stillung des augenblicklich gefühlten drängenden Bedürfnisses nottut. Die Betätigung des blinden Willens im Leben ist ein ununterbrochenes Leiden. Das Leben ist Leiden, und das Weltleiden ist ein Axiom. Ein objektives Erkennen der Welt durch die Sinne ist nicht möglich, wir empfangen nur den Schein der Welt. Die Lichtwelt ist eine Welt der Täuschung; zwischen der Anschauung und dem Ding an sich liegt die Kluft der individuellen Vorstellung, über welche wir nicht hinauskommen. Das Wesen der Welt zu erfassen ist der intellektuellen Erkenntnis unmöglich; nur im Selbstbewußtsein steht dem Menschen der Zugang zum Inneren der Natur offen, durch das hinter dem Intellekt liegende Gefühl erkennen wir das Wesen der Welt. Die Anschauungswelt gibt sich nur nach den Formen dieser Anschauung kund, also nach Zeit und Raum. Neben dieser, der Lichtwelt, gibt sich uns eine zweite, die raum- und zeitlose Schallwelt, kund, welche, da sie als Wille unmittelbar zum Willen spricht,

das Wesen der Dinge dem Gefühl am direktesten darstellt. Wagners Verhältnis zur Religion bleibt bei der Erkenntnistatsache des Anthropomorphismus stehen, daß alles Göttliche nur anthropologische Fiktion sei. Allein er würdigt die Bedeutung der Religion als allegorische Einkleidung metaphysischer Vorstellungen und ethischer Wahrheiten, als ein Erfordernis für das Gemüt. Die Religion, wie sie sich in Raum und Zeit als Kirche darstellt, ist eine geschichtliche Notwendigkeit, welche zu erhalten ist. Sie ist in ihrer wesentlichen Bedeutung ein Quietiv des Willens und bildet die einzige Macht, welche der Allgemeinheit als ein Wahn das gibt, was den höher stehenden Geistern durch philosophische Erkenntnis kommt: die Umkehr des blinden, rasenden Willens, des Egoismus. Der innerste Kern der Religion ist die Verneinung der Welt, d. h. die Erkenntnis der Welt als eines nur auf einer Täuschung beruhenden, flüchtigen und traumartigen Zustandes, sowie die erstrebte Erlösung aus ihr, vorbereitet durch Entsagung und erreicht durch den Glauben. Die erhabenste Religion ist der Brahmanismus mit dem aus ihm sich loslösenden Buddhismus und Christentum, weil sie die Abwendung von dem Strome der Welt und ihren Leidenschaften lehren, womit sie dem Strome der Weltbewegung sich geradezu entgegenstemmen, ohne in Wahrheit ihn aufhalten zu können. Für die christliche Religion insonderheit fordert Wagner ihre Loslösung vom Alten Testament, da dem Christentum das sittliche Ideal der Weltentsagung zu Grunde liegt, während das Alte Testament auf dem Gedanken einer herrschenden und gewinnsüchtigen Weltmacht basiert. Die jenseitige überirdische Welt ist unserer Vorstellung gänzlich fremd, da sie außer den Formen dieser Vorstellung, d. h. außerhalb von Raum und Zeit liegt. Das überirdische Sein ist das Nirwana. Wagners ethisches Postulat spaltet sich aufgrund der Notwendigkeit von der Erkenntnis des Leidens in zwei Forderungen, eine subjektive und eine universelle. Die subjektive Forderung ist die freiwillige Askese, welche die Weisen und Heiligen üben, die das Wesen der Welt erkannt und in der Vernichtung des Individualwillens sich zur heiteren Ruhe dieses Quietivs aufgeschwungen haben; die universelle Forderung liegt darin, aufgrund des Mitleidens die im blinden Egoismus sich zerfleischende Welt zu einer Reorganisation durch das zum Bewußtsein des Gesamtleidens gebrachte Gemüt auf eine sittlich höhere Stufe zu stellen. Wagner findet im Theater den Keim und Kern aller national-poetischen und national-sittlichen Geistesbildung; kein anderer Kunstzweig kann ihm je zu wahrer Blüte und volksbildender Wirksamkeit gelangen, ehe nicht

dem Theater sein allmächtiger Anteil hieran vollständig zuerkannt und gesichert ist.

Endlich gehören zur Schule Schopenhauers auch Männer wie David Ascher in Leipzig (geboren 1818 in Dresden), welcher neben sprachwissenschaftlichen und pädagogischen Arbeiten auf philosophischem Gebiete die Schriften »Sendschreiben an Schopenhauer« (1855), »Arthur Schopenhauer« (1871) und »Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie in seiner Übereinstimmung mit einer der ältesten Religionen« (1885) veröffentlichte, ferner C. Kosack, der die Erkenntnisprinzipien Schopenhauers auf die Geometrie anzuwenden und zu übertragen versuchte, Emmerich du Mont (geb. 1846 in Pest), der den Standpunkt des Pessimismus in ethischen und anthropologischen Schriften vertrat, cfr. »Der Fortschritt im Lichte der Lehre Schopenhauers« (1876) und »Das Weib; philosophische Briefe über dessen Wesen und Verhältnis zum Mann« (2. Aufl. 1880), Ernst Otto Lindner, der in seiner »Tonkunst« (1864) Schop.'s musikalische Ansichten weiterzuführen suchte, Th. Meynert in seiner Schrift »Zur Mechanik des Gehirnbaues« (1874), H. Tauschinski in der Abhandlung »Die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe« (1868), J. C. Becker mit seinen »Abhandlungen aus dem Grenzgebiete der Mathematik und Philosophie« (1870) und Th. Stieglitz in den »Grundzügen der historischen Entwicklung aus den übereinstimmenden Prinzipien der Philosophie Arthur Schopenhauers und der naturwissenschaftlichen Empirie« (1881).

2. Friedrich Nietzsche.

Das eigentliche Wesen und der innerste Kern der Nietzscheschen Philosophie ist noch heute umstritten. Die Nietzscheliteratur, die jährlich wächst, hat den Denker unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet, die Eigenart seiner Welt- und Lebensanschauung vom kulturgeschichtlichen, psychologischen, ethischen, ästhetischen, religiösen, sozialen u. s. w. Standpunkt aus beleuchtet, allein der eigentliche philosophische Gehalt von Nietzsches Schriften ist hierbei meist zu kurz gekommen. Es liegt das zum größten Teil an Nietszche selbst, dessen aphoristische Schreibart eine Herausschälung und systematische Zusammenstellung seiner Hauptansichten sehr erschwert. Eine Äußerung, welche man in der Nietzscheliteratur nicht selten begegnet, ist die, daß Nietzsche eine ganz ausnahmsweise Stellung unter allen Philosophen einnehme und eine ganz neue philosophische Epoche einleite. Demgegenüber zeigt Arthur Drews in dem vielleicht bedeutendsten Werke der Nietzscheliteratur »Nietzsches Philosophie«

(Heidelberg 1904), daß diese Ansicht der Nietzscheaner nur zu belächeln ist. Wie die alte Philosophie vor Sokrates im Grunde nichts anderes ist als das Bestreben, den allgemeinen Grund oder das Prinzip der Dinge unmittelbar vom Standpunkt der sinnlichen Wahrnehmung aus zu bestimmen und die verschiedenen Weltanschauungen der griechischen Naturphilosophen nur ebenso viele verschiedene Versuche darstellen, das innere Wesen des Seins aus der naiv vorausgesetzten Identität des Denkens und Seins abzuleiten, so wurzelt die neuere Philosophie seit Cartesius im Cogito ergo sum, der ebenso vorausgesetzten Identität des Seins und des Bewußtseins, und sucht das Sein mit der gleichen Unmittelbarkeit aus dem subjektiven Denken zu erklären. In diesem Zusammenhange, dem Spinoza, Leibniz und Kant nicht weniger wie Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer angehören, nimmt auch Nietzsche seine Stelle ein, und zwar direkt neben Schopenhauer. Nietzsche glaubt mit dem letzteren an die Möglichkeit einer unmittelbaren Erfassung des Seins im eigenen Bewußtsein und findet dieses Sein im Willen, auch er betrachtet den Willen als einen blinden, d. h. unvernünftigen und inhaltslosen, nur daß er dieses alogische Willensprinzip unter dem Einfluß seiner persönlichen Erfahrungen nicht wie Schopenhauer als ein absolutes, sondern vielmehr als ein individuelles und unter dem Einfluß des Positivismus nicht als ein metaphysisches, sondern als ein empirisches Wesen deutet. Das Streben, auf Grund dieses alogischen individuellen empirischen Willensprinzips die Welt nicht sowohl zu erklären als zu gestalten, dem Ich zur Freiheit und Selbständigkeit zu verhelfen und diese Freiheit auch nach außen zu bewähren, dies ist der Kern von Nietzsches Philosophie, und die verschiedenen Entwicklungsstufen in Nietzsches Denken sind nur verschiedene Versuche, jenen innersten Grund seines eigenen Wesens zu erfassen. Es ist das tragische Schicksal Nietzsches, mit diesem Bestreben seiner Selbstbefreiung, das sich objektiv als Ringen nach Kultur darstellt, daran gescheitert zu sein, daß Freiheit und Kultur auf dem Boden des individuellen Selbst überhaupt nicht möglich sind, ganz gleichgültig, ob das Selbst als logisch oder alogisch aufgefaßt wird.

Friedrich Nietzsche wurde 1844 zu Röcken bei Lützen als Sohn eines Pfarrers geboren, nach dessen frühzeitigem Tode seine Mutter nach Naumburg zog. Er besuchte die Landesschule Pforta, studierte in Bonn und Leipzig und wurde 1869 Professor der klassischen Philologie in Basel. 1879 legte er aus Gesundheitsrücksichten sein Amt nieder und hielt sich an den verschiedensten

Orten der Schweiz, Italiens, Deutschlands, beständig schriftstellerisch tätig, auf, bis er 1889 in Wahnsinn verfiel. Er lebte seitdem unter der Pflege seiner Mutter in Naumburg bis zu deren Tode 1897, sodann in der seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche in Weimar. Er starb am 25. August 1900. Seine wichtigsten Schriften sind »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (Lpz. 1872), »Unzeitgemäße Betrachtungen« (ibid. 1873 ff.), »Menschliches, Allzumenschliches« (3 Bde., Chemnitz 1878 ff.), »Morgenröte, Gedanken über moralische Vorurteile« (ibid. 1881), »Die fröhliche Wissenschaft« (ibid. 1882), »Also sprach Zarathustra« (1.—3. Teil Chemnitz 1883 f., 4. Teil Lpz. 1891), »Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel zu einer Philos. der Zukunft« (Lpz. 1886), »Zur Genealogie der Moral« (ibid. 1887), »Der Fall Wagner« (ibid. 1888), »Götzendämmerung« (ibid. 1888). Eine Gesamtausgabe von Nietzsches Werken (in 12 Bden. von Fritz Kögel u. E. v. d. Hellen, Lpz. 1895) enthält außerdem: »Nietzsche contra Wagner«, »Der Antichrist«, »Dichtungen«. Der Antichrist bildet den 1. Bd. zu dem geplanten Hauptwerke, das N.'s Schwester mit seinen Verehrern Peter Gast, Ernst und Aug. Horneffer unter dem Titel »Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte« (Lpz. 1901) in 4 Büchern herausgab. Nietzsches Schwester edierte auch seine übrigen nachgelassenen Werke (Lpz.) unter dem Titel »Schriften und Entwürfe«, »Nachgelassene Werke« und »Gesammelte Briefe«. Von den vielen Schriften über Nietzsche seien genannt Elisabeth Förster-Nietzsche »Das Leben Friedrich Nietzsches« (Lpz. 1895 ff.), Al. Riehl »Fr. N., der Künstler und Denker« (Stuttg. 1897, 3. Aufl. 1901), J. Vaihinger »Nietzsche als Philosoph« (Berlin, 3. Aufl. 1904) und A. Drews »Nietzsches Philosophie« (Heidelberg 1904).

In Nietzsches Entwicklung lassen sich drei verschiedene Perioden unterscheiden. Die erste, die ästhetische Jugendperiode erblickt unter Anlehnung an Schopenhauer und Wagner in der Kunst das Höchste; die zweite aufklärerisch-intellektualistische huldigt einem metaphysikfeindlichen, utilitarischen Optimismus; die dritte bringt den antichristlichen Kraftnaturalismus mit seiner Herrenmoral und Übermenschzüchtung auf den Höhepunkt. Trotzdem sind den drei Perioden gewisse Tendenzen gemeinsam: das Problem einer neuen Kultur, der Philosoph ein Richter und Gegetzgeber des Lebens, befugt, alte Werte umzuwerten, die Neigung zur Paradoxie, die ungeschichtliche Denkart, der aristokratische Radikalismus, die Verwerfung der Gleichmacherei (cfr. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie). — Unsere ganze Kultur

bewegt sich nach Nietzsche schon seit Jahren auf eine Katastrophe los. Die Entwertung aller bisherigen sittlichen und religiösen Werte ist nötig, weil diese in Wahrheit keine Werte, sondern nur Entstellungen und Bollwerke der »Schlechtweggekommenen« gegen die Stärkeren sind. Sowohl der christliche Optimismus als auch der Schopenhauersche Pessimismus sind Phrasen, der erstere, weil es einen Gott und eine moralische Weltordnung nicht gibt, der letztere, weil die von Schopenhauer gepredigte Tugend des Mitleids und die von ihm geforderte Abkehr des Willens vom Leben verkehrt sind: der Schwächere muß unterdrückt, der Wille zur Macht muß gekräftigt werden. Religion, Moral und Philosophie, in denen die Menschheit bisher das Höchste verehrte, was sie besaß, sind bloße Formen der »décadence«, d. h. der Auflösung und des Verfalls. Der Ursprung der Religion liegt in den extremen Gefühlen der Macht, welche als fremd den Menschen überraschten. Indem der Mensch nicht mehr wagte, seine starken Momente sich selber zuzuweisen, stempelte er sie zu Überwältigungen eines höheren Wesens, welches er Gott bezeichnete. Die jüdische Priesterschaft und nach ihr die christliche machte alles zu einer göttlichen Satzung, was ihr für ihre Macht förderlich und nützlich erschien. Was die Christen als Existenzbedingung empfanden, legten sie Gott und ihrem Heiland Jesus in den Mund. Die ganze christliche Lehre ist darum »eitel Lug und Trug«, und das Christentum ist eine »typische décadence-Form«, eine »Moralverzärtlichung und Hysterie in einer müde und ziellos gewordenen, krankhaften Mischmaschbevölkerung«, die »verhängnisvollste Lüge, die es je gegeben hat«. Das Neue Testament ist das Buch einer durchaus unvornehmen Art Mensch. Denselben Wert wie die Religion besitzt die Moral; auch sie ist wertlos, sie ist die bösartigste Form des Willens zur Lüge, die »eigentliche Circe der Menschheit«, welche sie verdorben hat. Auch die Moral ist eine Form der décadence, da der wirkliche Mensch mit seinen Leidenschaften, Kräften, Neigungen und Begierden einen weit höheren Wert hat als der wünschbare. Alle »Wünschbarkeiten« in Hinsicht auf den Menschen sind nur gefährliche Ausschweifungen, in denen eine einzelne Art von Mensch seine Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte. Die gepriesenen Zustände wie mäßig, bescheiden, ehrfürchtig, tapfer, keusch, redlich, mitleidig sind keine Tugenden, sie werden auch nicht um ihrer selbst willen als gut empfunden und festgehalten, sondern unter dem Maßstab der Herde oder Gesellschaft, als Mittel zu ihren Zwecken. Moral ist Widernatur, eine Folge der ver-

kehrten Begriffe Seele und Gleichheit der Seelen vor Gott. Die Lehre vom freien Willen, kraft dessen wir in freier Wahl das Gute oder Böse wählen können, ist eine verhängnisvolle Fälschung der Psychologie, wesentlich zum Zweck der Strafe erfunden. Der dritte Ausdruck der décadence ist die Philosophie. Kein Philosoph hat bisher den Mut besessen, die Theorie des unfreien Willens oder der Negierung der Moral aufzustellen und die Tugend als eine Folge der Unmoralität im Dienste der Gattung zu begreifen. Sokrates z. B. ist ein Moment der tiefsten Perversität in der Geschichte der Werte, Kant der verwachsenste Begriffskrüppel und der große Chinese von Königsberg. Die Geschichte der Philosophie ist ein heimliches Wüten gegen die Voraussetzungen und die wahren Wertgefühle des Lebens. Die Prinzipien der Religion, Moral und Philosophie haben damit ihre Bedeutung verloren; es gilt daher, ein neues Wertprinzip zu suchen. Nietzsche findet dasselbe im Willen zur Macht. Schopenhaner hatte gelehrt, daß das Grundwesen aller Dinge der Wille zum Dasein sei, Nietzsche sagt: nein, denn einen solchen Willen zum Dasein gibt es nicht; was nicht existiert, kann auch nicht wollen, was aber bereits im Dasein ist, braucht das Dasein nicht mehr zu wollen; nur wo Leben ist, ist auch Wille, aber nicht Wille zum Leben, sondern Wille zur Macht, der sich als Erkenntnis, Naturgesetz und Leben, Moral und künstlerisches Schaffen offenbart. Der Wille zur Macht ist nicht geworden, sondern ewig. Die Welt hat also weder Anfang noch Ende noch Ziel. Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es bereits erreicht sein. Auch das Menschengeschlecht ist ein werdendes. Die gesamte Kulturentwickelung ist Streben (Züchtung) nach Erzeugung einer höheren Menschenklasse, einer Aristokratie des Geistes. Diese ist keine bloße Herrenrasse, deren Aufgabe sich im Regieren erschöpfte, sondern eine Rasse mit eigener Lebenssphäre, mit einem Überschuß von Kraft für Schönheit, Tapferkeit und Kultur, eine Rasse, die sich jeden großen Luxus gönnen darf, um die »Tyrannei des Tugendimperativs« nicht nötig zu haben, reich genug, die Sparsamkeit und Pedanterie nicht zu brauchen, jenseits von gut und böse, ein »Treibhaus für sonderbare und ausgesuchte Pflanzen«. Die eigentlichen Aristokraten sind Philosophen und damit Befehlende und Gesetzgeber zugleich. Sie bestimmen das Wohin und Wozu der Menschen, und sie verfügen über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter und Überwältiger der Vergangenheit, sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft und allem, was ist und war, ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Schaffen ist Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist Wille

zur Macht. Freilich auch mit dieser Geistesaristokratie ist die Kulturentwickelung noch nicht am Ende. Aus ihrem Grabe erhebt sich endlich der Übermensch, welcher Über- und Unmensch in einer Person ist und an die Stelle der gestorbenen Gottheit tritt. Der Übermensch entsteht durch »Züchtung«. Dazu muß aber die Gefährlichkeit der menschlichen Lage ins Ungeheuere wachsen, die Erfindungs- und Vorstellungskraft unter langem Druck und Zwang sich bis ins Verwegene entwickeln und der Lebenswille sich bis zum unbedingten Machtwillen steigern, denn alle Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgenheit, Stoicismus, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte am Menschen dient zur Erhöhung der Spezies Mensch ebenso als sein Gegensatz.

Nietzsches Angriffe auf Moral und Religion, vor allem auf die christliche, können die heute in dieser Hinsicht bestehende Verwirrung nur vergrößern und müssen edler und ernster denkende Menschen tief verletzen. Die größte wissenschaftliche Schwäche liegt bei Nietzsche im Beweisen. Entsprechend seinem Worte: »Eine Behauptung wirkt stärker als ein Argument, wenigstens bei der Mehrzahl der Menschen, denn das Argument weckt Mißtrauen« (Menschliches, Allzumenschliches), wirft er seine Gedanken ohne Beweise wie Bomben hin und hält die Sache dann für erledigt; nirgends bringt er in seinen zahlreichen Schriften auch nur einen Ansatz einer wissenschaftlichen Begründung seiner Lehre. »Daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde, wenn es Götter gäbe, wie hielte ichs aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter!« — so lautet Nietzsches Beweisführung. Aber noch mehr! Er greift mit Spott und Hohn das Heiligste an, was die Menschheit besitzt, und sieht doch in der Moral nichts weiter als ein bloßes Wirken für andere Menschen, als eine Unterordnung unter auferlegte Ordnungen, als ein Sichschicken und Ducken, als eine unwürdige Herabsetzung der Lebenskräfte. Das ist aber nicht der Kern der Sache, sondern nur die Moral der Oberfläche. Auch die Religion, zumal die christliche, wird nur nach ihrer Entartung unter den Händen der Menschen statt nach ihrem echten Wesen beurteilt; denn sie wird wegen ihrer Herabdrückung des Daseins und ihrer Verwirrung des Lebens getadelt, während überall, wo sie in ursprünglicher Kraft steht, das Nein nur den Weg zu einem neuen, erhöhenden Ja war. Nicht der Zug zum Kleinen, sondern das Verlangen nach Größe beseelt alles schöpferische Wirken auf diesem Gebiet, wie denn die Helden

der Religion inmitten alles tief empfundenen Leides eine weltüberlegene Freudigkeit, Festigkeit und Tatkraft zu behaupten vermochten. Das Wesentliche des Lebens ist Nietzsche der Instinkt für Wachstum, Dauer und Häufung von Kräften, kurz Wille zur Macht, so daß das ganze Leben als ein beständiger Kampf und eine fortwährende Überwindung erscheint. Aber auch diese Auffassung des Lebens ist verfehlt. Wenn auch in allen Lebewesen ein Wachstumstrieb vorhanden ist, so währt derselbe doch nicht durchs ganze Leben hindurch, sondern wächst nur eine bestimmte Zeit, bis der Höhepunkt der Entwicklung erreicht ist. Dann läßt er nach, um schließlich auch da aufzuhören, wo eine Krankheit noch nicht vorhanden ist. Nietzsche leugnet den freien Willen und macht den Willen zur Macht zum Weltprinzip. Unglaublich, aber wahr! Er sieht im Leben wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens Ausbeutung. Nein, nicht Kampf und Streit allein, auch volle Hingabe gehört zum Leben, dessen Grundcharakter die Harmonie ist, die Vereinigung der Funktionen zu einheitlichem Zweck und Erfolg. Kampf und Machtwille sind ebenso wie Friede und Selbstbescheidung nur subjektive Urteile und sittliche Wertschätzungen. Objektiv berechtigt sind wir nur, von einer Bewegung der Kräfte, einer Berührung und Verschmelzung der Dinge zur Hervorbringung neuer Formen und Gestalten zu reden. Nirgends aber erscheint uns in der Natur diese Bewegung und Berührung als einseitiger brutaler Zerstörungstrieb. Das Prinzip des Lebens findet seinen wichtigsten Ausdruck in der Zeugung, d. h. in der Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens. Wer aber möchte diese als Kampf und Überwältigung und nicht vielmehr als gegenseitige Hingabe, als Sichumschlingen und Ineinanderwachsen betrachten? Also überall das Gegenteil von dem, was Nietzsche als das Wesen des Lebens bezeichnet. Der Wille zur Macht erzeugt nach Nietzsche aus den primitivsten Formen immer höhere Gestalten, als deren höchste sich endlich aus den Durchschnitts- und höheren Menschen der Übermensch entwickeln soll: der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll, der Übermensch ist der Sinn der Erde. Wenn Darwins Lehre in ihrer vulgären Form, auf welche Nietzsche fußt, im Rechte wäre, wenn alle Arten und Gattungen der Lebewesen sich allmählich aus einander entwickelt hätten, dann wäre wahrhaftig nicht einzusehen, warum die Entwicklung mit dem Übermenschen zu Ende sein und nicht zu noch weit höheren Wesensarten führen sollte.

An dieser notwendigen Folgerung scheitert diese ganze Lehre. Weil eine unendliche Entwicklung der Dinge eine unendliche Entwicklung des Endlichen wäre, ist sie unmöglich. Das Endliche kann nicht unendlich, wie das Relative nicht absolut werden kann. Aber auch die Entwicklung der Menschheit zum Übermenschen ist in Nietzsches System ein innerer Widerspruch. Er betont beständig, daß die gegenwärtige Menschheit im Niedergang begriffen ist, der Übermensch setzt aber eine Steigerung der Spezies Mensch voraus, zumal er höhere innere Eigenschaften besitzen soll. Man kann sich infolgedes nicht genug wundern, daß selbst ernstdenkende Männer und Frauen Nietzsche noch immer nicht in einer Weise von sich weisen, wie unser Volksleben es verlangt. Der Erklärungsgrund hierfür liegt unseres Glaubens einerseits in seiner Reaktion gegen die Überspannung von Geschichte und Gesellschaft sowie in seinem Eintreten für das Recht des Individuums, andrerseits in seiner vorzüglichen Darstellungsweise, die besonders durch die Form der Aphorismen der Neignng der Zeit sehr entgegenkommt. Mit Titanenkraft erstrebte er den Übermenschen und sank schließlich zum Untermenschen herab, mit der grimmigsten Wut griff er das Christentum und den Gekreuzigten an und wurde schließlich selbst ein Gekreuzigter, ein körperlich und seelisch Gebrochener.

3. Eduard v. Hartmann.

v. Hartmann geht in seiner Philosophie gleich dem Materialismus von der Naturwissenschaft aus. Aber während der Materialismus die Selbständigkeit des Geistes und das Dasein Gottes leugnet und alles auf Stoff und Kraft reduziert, ist nach Hartmann der Geist das Frühere und eigentlich Wesentliche der Dinge. Dieser Geist ist das Unbewußte, das Unendliche. Er ist die schaffende Weltursache, welche die Welt vernünftig und weise nach Zwecken gestaltet, obwohl er unpersönlich und ohne Bewußtsein ist und erst im Gehirn des Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Hartmann will mit Recht nicht als Schopenhauerianer bezeichnet werden. Er sagt: »ich bin ein Gegner des von Schopenhauer vertretenen subjektiven Idealismus in der Erkenntnistheorie, seines abstrakten Monismus in der Metaphysik, seines abstrakten Idealismus in der Ästhetik, seiner ungeschichtlichen Weltanschauung, seiner schwankenden und widerspruchsvollen Stellungnahme zur Teleologie, seiner Lehren vom intelligiblen Charakter, von der transcendentalen Freiheit und von der Unveränderlichkeit des Charakters, seiner exoterischen Mitleidsmoral und seiner esoterischen Moral der individuellen Willensverneinung durch Quietismus und

Askese, seiner einseitigen und ausschließlichen Bestimmung des Weltwesens als Wille, seiner Bevorzugung des quietistisch-asketischen Indertums und Urchristentums vor dem welttätigen Protestantismus«, — dennoch aber charakterisiert er seine Lehre selbst als eine Synthese Hegels und Schopenhauers, vollzogen nach Anleitung der Prinzipienlehre aus Schellings positiver Philosophie und des Begriffs des Unbewußten aus Schellings erstem System. Wir glauben daher nicht falsch zu gehen, wenn wir ihn als einen der Schopenhauerschen Philosophie nahestehenden Philosophen bezeichnen.

v. Hartmann wurde 1842 als Sohn eines Generalmajors geboren. Anfangs im Militärdienst stehend, wurde er 1865 gezwungen, infolge eines unheilbaren Knieleidens das Heer zu verlassen. Er studierte deshalb, promovierte in Rostock und zog sich nach Lichterfelde bei Berlin zurück, wo er seitdem als Privatgelehrter lebt. Er schrieb »Philosophie des Unbewußten« (Berlin 1869, 10. Aufl. Lpz. 1890), »Über die dialektische Methode« (Berl. 1868), »Schellings positive Philosophie« (ibid. 1869), »Das Ding an sich« (ibid. 1871), »Ges. philos. Abhandlungen zur Philos. des Unbewußten« (ibid. 1872), »Erläuterungen zur Metaphysik des Unbew.« (ibid. 1874), »Die Selbstzersetzung des Christentums u. die Relig. der Zukunft« (ibid. 1874), »Wahrheit u. Irrtum im Darwinismus« (ibid. 1875), »Zur Reform des höheren Schulwesens« (ibid. 1875), »J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoret. Realismus« (ibid. 1875), »Gesammelte Studien u. Aufsätze« (ibid. 1876), »Neukantianismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus« (ibid. 1877), »Phänomenologie des sittl. Bewußtseins« (ibid. 1879, 2. Aufl. 1886), »Zur Geschichte u. Begründung des Pessimismus« (ibid. 1880, 2. Aufl. 1891), »Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie« (ibid. 1880), »Religionsphilosophie« (ibid. 1881 f.), »Philos. Fragen der Gegenwart« (Lpz. 1885), »Der Spiritismus« (ibid. 1885, 2. Aufl. 1898), »Moderne Probleme« (ibid. 1886), »Ästhetik« (Berl. 1886 f.), »Lotzes Philosophie« (Lpz. 1888), »Zwei Jahrhunderte deutscher Politik u. die gegenwärtige Weltlage« (Lpz. 1888), »Kritische Wanderungen durch die Philos. d. Gegenw.« (ibid. 1889), »Das Grundproblem der Erkenntnistheorie« (ibid. 1889), »Kants Erkenntnistheorie u. Metaphysik« (ibid. 1893), »Die sozialen Kernfragen« (ibid. 1894), »Tagesfragen« (ibid. 1896), »Kategorienlehre« (ibid. 1896), »Schellings philos. System« (ibid. 1897), »Ethische Studien« (ibid. 1898), »Gesch. der Metaphysik« (ibid. 1899 f.), »Die moderne Psychologie« (ibid. 1901), »Die Weltanschauung der modernen Physik« (ibid. 1902) u. a. Eine geordnete Übersicht sämt-

licher Schriften befindet sich als Anhang im 2. Bde. der Gesch. der Metaphysik.

Die Grundzüge der Hartmannschen Philosophie sind folgende: Der subjektiven wie objektiven Welt liegt ein Absolutes zu Grunde, ein Unbewußtes, der unbewußte, absolute Geist, welcher sich in der Naturheilkraft, im Instinkt, in den willkürlichen und den Reflexbewegungen, in der geschlechtlichen Liebe, im Gefühl, in der Kunst, in der Sprache, im Denken, überhaupt in der gesamten Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung und im Gang der Geschichte offenbart. Besonders lehrreich ist unter den hierher gehörenden Ausführungen Hartmanns die Betrachtung über den Instinkt. Instinkt ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks. »Man betrachte die Raupe des Nachtpfauenauges; sie frißt die Blätter auf dem Gesträuch, wo sie ausgekrochen, geht höchstens bei Regen auf die Unterseite des Blattes und wechselt von Zeit zu Zeit ihre Haut; — das ist ihr ganzes Leben. Nun spinnt sie sich zur Verpuppung ein und baut sich aus steifen, mit den Spitzen zusammentreffenden Borsten ein doppeltes Gewölbe, das von innen sehr leicht zu öffnen ist, nach außen aber jedem Versuch einzudringen genügenden Widerstand entgegensetzt. Wäre diese Vorrichtung ein Resultat ihres bewußten Verstandes, so bedürfte es folgender Ueberlegung: Ich werde in Puppenzustand geraten und unbeweglich, wie ich bin, jedem Angriff ausgesetzt sein; darum werde ich mich einspinnen. Da ich aber als Schmetterling nicht imstande sein werde, mir aus dem Gespinnst weder durch mechanische noch durch chemische Mittel einen Ausgang zu bahnen, so muß ich mir einen solchen offen lassen; damit aber diesen meine Verfolger nicht benutzen, so werde ich ihn durch federnde Borsten verschließen, die ich wohl von innen leicht auseinanderbiegen kann, die aber von außen nach der Theorie des Gewölbes Widerstand leisten! Das ist doch wirklich von der armen Raupe zu viel verlangt, und doch ist jede Überlegung unentbehrlich, wenn das Resultat richtig herauskommen soll« (Philos. d. Unb.). Das Handeln der Raupe beruht nicht auf Reflexion, sondern auf ihrem Instinkt. Dieser Instinkt ist keine Folge ihrer körperlichen Organisation, weil er bei den einzelnen Geschöpfen trotz gleicher Körperbeschaffenheit oft ganz verschieden und umgekehrt trotz verschiedener Organisation vollständig gleich ist. Im bloßen Vorhandensein eines Organs liegt noch nicht das geringste Motiv für die Ausübung einer entsprechenden Tätigkeit, da wenigstens noch ein Wohlgefühl beim Gebrauch des betreffenden Organs hinzutreten muß. Aber auch dann wird durch die Organisation nur das Daß,

nicht das Wie der Tätigkeit erklärt. Kein Mensch würde es Instinkt nennen, wenn der Fisch, um sich das Wohlgefühl der Entleerung zu verschaffen, seinen Samen einfach in das Wasser fallen ließe; der Instinkt fängt erst an, indem der Fisch seinen Samen nur über den Eiern seiner Gattung entleert. Ebenso wie der Instinkt mit der körperlichen Organisation nichts zu schaffen hat, beruht er auch nicht auf einem dem Tiere von der Natur eingepflanzten Geistesmechanismus, als ob die Natur die Tiere ein für allemal so organisiert habe, daß sie mit Notwendigkeit nach diesem Mechanismus handeln müßten. Der Instinkt der Tiere erfolgt eben nicht mit mechanischer Gleichmäßigkeit, sondern paßt sich den Umständen an. Die einzig befriedigende Erklärung des Instinkts ist die, daß er eine unbewußte Geistestätigkeit ist, welche durch den absoluten Weltgeist oder das Unbewußte herbeigeführt wird.

Dieser Weltgeist, dessen Wirken überall erkennbar ist, ist Wille und Vorstellung, aber unpersönlich und ohne Bewußtsein. Er war seit ewig vor der Welt und hat sie erst später aus sich hervorgebracht. Da ihm ein Objekt von vornherein nicht gegenüberstand, von dem er sich unterscheiden konnte, mußte er ohne Bewußtsein sein. Der Geist war ursprünglich in untätiger Ruhe, so daß auch Wille und Vorstellung nur der Potenz nach existierten. Der Grund, warum das Absolute zur Tätigkeit überging, ist unbegreiflich. Der Anstoss ging vom Willen aus, welcher sich in Tätigkeit umsetzte. Auch die Vernunft, welche mit dem Willen zusammenhing, wurde in seine Tätigkeit und alle ihm aus dem Werden entspringenden Qualen herangezogen. Die Welt mitsamt dem Weltprozeß entstand durch einen dummen Streich des Willens. Zum Glück steht dem unlogischen Willen des Absoluten die logische Vernunft zur Seite, welche bemüht ist, die Tat des Willens wieder gut zu machen. Die einfachste Art, den alten Zustand zu restituieren, wäre die gewesen, wenn die Vernunft den Willen wieder sofort zur Ruhe gebracht hätte. Allein der unendliche Willensdrang ist zu gewaltig, die Vernunft ist zu fest in seine Fesseln geschlagen. Daher bemüht sie sich um so mehr, die Art und Weise seines Handelns zu bestimmen. Daß die Welt wurde, ist Ursache des Willens, wie sie wurde, ist Werk der Vernunft. Die Welt ist darum auch die beste der möglichen Welten, weil die Weltentwicklung vermöge der Weisheit der Vernunft zweckmäßig vor sich geht und auch zu einem guten Ende führt, nämlich zur Erlösung des Absoluten von der Unseligkeit des Wollens.

Die Welt ist keine Scheinwelt, sondern Wirklichkeit. Ihr Urgrund ist die Materie, welche aus unendlich kleinen Urteilchen

besteht, die Kraftpunkte ohne Ausdehnung und Stoff sind. Die Naturwissenschaft ist nicht imstande, vermittels der Lehre von Kraft und Stoff das Welträtsel zu lösen. Der Begriff des Stoffes ist nicht nur überflüssig und unnütz, sondern sogar widersinnig. Die sogenannten Atome sind keine toten Stoffteile, sondern Kraftpunkte. Kraft aber ist Streben, sodaß die Atomkräfte unbewußte Willenstätigkeiten und damit nur Wirkungen des einen absoluten Allgeistes sind, welcher in diese Vielheit von Tätigkeiten auseinandergeht, weil der beabsichtigte Weltprozeß nicht anders möglich ist. Der Weltprozeß ist Entwicklung, er läßt sich aber aus Darwins Prinzipien, d. h. dem Kampf ums Dasein, der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung nicht begreifen. Es werden aus einzelligen Lebewesen nach Darwins Prinzipien niemals mehrzellige. Zu einem Kampf ums Dasein fehlte jede Veranlassung. Der Weltgeist leitet die Entwicklung vernünftig nach höheren Zwecken.

Der Endzweck des Weltprozesses ist die Erlösung des Absoluten von der Qual des Wollens. Alles Wollen im wesentlichen Dasein hat keine Lust, sondern Unlust zur Folge. Je weniger einer hat, um so weniger verlangt er, um so glücklicher ist er. Mit den vermehrten Mitteln vermehren sich auch die Bedürfnisse und Wünsche und damit die Unzufriedenheit. Die Naturvölker sind nicht elender, sondern glücklicher als die Kulturvölker, die armen, niedrigen und rohen Stände sind besser daran als die reichen, vornehmen und gebildeten. Die Dummen sind glücklicher als die Klugen, wie jedes Wesen um so seliger ist, je stumpfer sein Nervensystem ist, weil der Ueberfluß der Unlust über die Lust desto kleiner und die Befangenheit in der Illusion desto größer wird. Nun wachsen aber mit fortschreitender Entwicklung der Menschheit nicht nur Reichtum und Bedürfnisse, sondern auch die Sensibilität des Nervensystems und die Kapazität und Bildung des Geistes, folglich auch der Ueberschuss der empfundenen Unlust über die empfundene Lust und die Zerstörung der Illusion, d. h. das Bewußtsein der Armseligkeit des Lebens, der Eitelkeit der meisten Genüsse und Bestrebungen und das Gefühl des Elends. Es wächst mithin sowohl das Elend als auch das Bewußtsein des Elends, wie die Erfahrung zeigt, und die vielfach behauptete Erhöhung des Glückes der Welt durch die Fortschritte der Welt beruht auf einem ganz oberflächlichen Schein. Wie das Leiden der Welt gewachsen ist mit der Entwicklung der Organisation von der Urzelle an bis zur Entstehung des Menschen, so wird es weiter wachsen mit der fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes, bis dereinst das Ziel erreicht ist. Die Erlösung geschieht

nicht, wie die christliche Religion behauptet, durch Gott, sondern durch den Menschen, welcher die Gottheit erlöst; sie ist auch keine ewige Seligkeit im Himmel, sondern die Rückkehr in das Nirwana, das Nichts, sie ist Befreiung von der Qual des Daseins. Die abgelebte und abgearbeitete Menschheit hat schließlich nur noch einen Wunsch: Ruhe, Frieden, ewigen Schlaf ohne Traum, der ihre Müdigkeit stillt. Sie sieht die Torheit ihres Strebens ein, verzichtet auf alles positive Glück und sehnt sich nach absoluter Schmerzlosigkeit in dem Nichts. Behufs dieser Erhebung gegen den Willen zum Dasein wird sich die Menschheit unter sich verständigen, was bei der Vollkommenheit der Verkehrsmittel am Ende des Weltprozesses nicht schwer ist, und wird in einem Augenblicke den Entschluß fassen, fortan nicht mehr zu sein. Das gesamte Weltall wird damit verschwinden, sodaß auch der Wille des Absoluten seine Macht verliert und vernichtet wird. Dazu ist nötig, daß der bei weitem größere Teil des in der Welt tätigen Geistes in der Menschheit aufgespeichert ist. Die Pflicht und Lebensaufgabe der Menschheit besteht darin, sich nicht nach Schopenhauerschem Ideal dem Quietismus zu ergeben und durch Askese und Nichstun den Willen zum Leben zu verneinen, sondern tätig zu arbeiten und an der Abkürzung des Leidens zu helfen. Der Mensch soll nicht egoistisch nur auf seine Erlösung bedacht sein durch Selbstmord, Weltflucht und stoische Resignation, sondern soll seine ganzen Kräfte dem Dienst des Weltprozesses weihen und sich um der allgemeinen Welterlösung willen der Gottheit hingeben. Das Prinzip der praktischen Philosophie besteht darin, die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen, was sich unmittelbar aus den beiden Prämissen ergibt, daß erstens das Bewußtsein das Ziel der Welterlösung vom Elend des Wollens zu seinem Ziel gemacht hat, und daß es zweitens die Ueberzeugung von der Allweisheit des Unbewußten hat, infolge deren es alle vom Unbewußtsein aufgewendeten Mittel als die möglichst zweckmäßigen anerkennt, selbst wenn es im einzelnen Fall geneigt sein sollte, hieran Zweifel zu hegen. Hierdurch wird der Instinkt wieder in seine Rechte eingesetzt und die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proklamiert; denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung ist etwas für den Weltprozeß zu leisten.

v. Hartmann hat unstreitig das große Verdienst, in einer der Spekulation abgeneigten Zeit seine Kraft den höchsten Problemen der Metaphysik gewidmet zu haben. Leider ist nur seine Bestim-

mung des Absoluten als aus Wille und Vorstellung bestehenden Unbewußten grundverfehlt. Das Fehlerhafte dieses Unbewußten liegt auf der Hand. Der erste Fehler ist der, daß Hartmann daraus, daß wir vorstellen, ein Ereignis sei als Anlage in einem Ding enthalten gewesen, ohne weiteres behauptet, es sei als Vorstellung in demselben vorhanden gewesen. Ebenso ist es nicht richtig, den Willen als Realität schaffende, nach außen wirkende Kausalität zu fassen, welche sich jeder Erklärung entziehen soll. In Wahrheit setzt unser Wille nie eine äußere Realität, sondern bedient sich nur der unabhängig von ihm vorhandenen Realitäten, um durch Zusammenbringen derselben ein Wirken in ihnen zu erregen, was ohne seinen Anstoß, bei dem er sich auch wieder einer bereits vorhandenen Realität, nämlich des Leibes, bedient, nicht eingetreten wäre. Der dritte Fehler ist, daß auf den unbewußten Willen übertragen wird, was erst vom bewußten abstrahiert ist. Auch ist der Unterschied zwischen Wille und Vorstellung, wie H. ihn aufstellt, wenig begründet. Die Vorstellung ist ihm reines Beisichsein und Insichbleiben, d. h. der Geist als mit seinen Gedanken beschäftigt ist bloß Vorstellen. Allein wenn er mehrere Gedanken hat, und unter diesen solche, die er den anderen vorzieht, ist das kein Wollen, ohne daß er dabei irgendwie aus sich herausgeht? Ein Vorstellen ohne allen Willen ist eine von aller Analogie verlassene Voraussetzung. Wenn weiter der Wille nur durch den bestimmten Inhalt die Möglichkeit der Existenz erhält, und dieser Inhalt Vorstellung ist, so daß also auch kein Wille ohne Vorstellung ist, so hätte es eigentlich niemals zu einer Weltentwicklung kommen können. Dennoch ist es dazu gekommen, und die Vorstellung hat nun die Aufgabe, den dummen Streich des Willens wieder gut zu machen, um samt ihm ins Nichtsein zurückzukehren; sie muß also dem Willen einen anderen Willen entgegensetzen. Woher sie diese Kraft bekommt, bleibt unbegreiflich. Die Vorstellung kann doch als solche nichts schaffen, sonst wäre sie eben Wille, sie mag höchstens nicht wollen, d. h. nicht billigen, daß der Weltwille immer weiter existiert; sie ist keine einen Gegenwillen schaffende Macht, und alle Bemühungen der vorstellenden Wesen sind dem Willen gegenüber vergeblich und illusorisch. Ganz abgesehen davon bleibt der gewaltige Sprung von einem durch eine Vorstellung bestimmten (also rein geistigen) Willen zu unserer irdischen äußeren Realität. Ein diese schaffender Wille (cfr. bes. Baumann, Philos. der letzten Jahrzehnte) steht nicht mehr in Analogie zu unserem Willen, und ohne diese Analogie kann Hartmanns Lehre nicht bestehen. Hartmann sagt

mit Schelling, der Wille sei die Potenz, das Wollen der aktus κατ᾽ ἐξοχήν. Um wahrhaft zu existieren, muß also der Wille bestimmbares Wollen sein. Hieraus entsteht der Zirkel, daß, wie Wollen durch die Vorstellung, so auch die Vorstellung erst durch den Willen existenziell werden soll. Hartmann will ihn lösen durch den Mittelzustand des leeren Wollens, worunter er das Ringen nach dem Sein versteht: der Wille, der sich zum Wollen entschieden hat, will wollen, kann aber nicht, bis die Vorstellung hinzukommt, die er wollen kann. Glaubt Hartmann wirklich, ein Wille, der sich zum Wollen entschieden habe, sei noch ein leerer Wille? Hier hat H. eine Ausnahme statuiert, die seine ganze Weltanschauung zu Falle bringt. Er wende den negativen Begriff des Unbewußten in den positiven des Bewußten, und seine Philosophie gewinnt ein neues und sichereres Fundament!

Was nun die philos. Einzelgebiete anlangt, so vertritt Hartmann in erkenntnistheoretischer Beziehung einen transcendentalen Realismus, nach welchem die Erkenntnistheorie nur von dem unmittelbar unserem Bewußtsein Gegebenen ausgeht; die sinnlichen Qualitäten sind apriorische Empfindungsformen, welche auf Anlaß der entsprechenden Nervenerregungen von der Seele spontan (selbstverständlich unbewußt) produziert werden. Folglich sind die von uns äußerlich wahrgenommenen Eigenschaften der Dinge nur innere Erzeugnisse unserer Seele. Sie gewinnen den Charakter der Äußerlichkeit, sofern das Bewußtsein seine Empfindung nicht als das nimmt, was sie an sich, d. h. subjektiv ist, sondern sie instinktiv als Wirkung einer transcendenten Ursache auffaßt und auf diese bezieht. Weil die Seele Wissen und Wille zugleich ist, weil mit jedem durch Wahrnehmen gegebenen Wissensinhalt eine Willensaffektion Hand in Hand geht, die als Gefühl des erlittenen Zwanges ins Bewußtsein tritt, setzt das Bewußtsein einen diesen Zwang ausübende transcendente Kraft voraus und bezieht auf sie den Wahrnehmungsinhalt. In der Ethik, besonders entwickelt in der »Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins«, werden als dem sittlichen Bewußtsein unentbehrlich der providentielle Evolutionismus und der konkrete Monismus, d. h. die Weseneinheit der sittlichen Individuen untereinander und mit dem absoluten Subjekt, vorausgesetzt. Der Pessimismus wird dabei als unentbehrliche Voraussetzung des religiös-sittlichen Idealismus angesehen. Die Hingabe an das Leben und seine Schmerzen in der Aussicht, daß dadurch die Welterlösung statt hat, ist die wahre Ethik. In der Religionsphilosophie (»Religion des Geistes«) versucht Hartmann eine Synthese zwischen indischer Dogmatik und Christentum. Da das

Absolute, das Unbewußte, zugleich Vorstellung und Wille und damit eins ist, so ist die wahre Religion Monismus. Der Hauptmangel der christlichen Religion ist die transcendental-eudämonistische Heteronomie ihrer Moral. Das Postulat des religiösen Bewußtseins ist die Unpersönlichkeit Gottes. Die Welterlösung ist Gotteserlösung, sofern Gott in der Welt und in den Menschen leidet. Die Selbsterlösung ist nicht eine solche des bloß natürlichen Menschen, sondern eine solche »durch die Gnade des ihm immanenten Gottes, die nur die göttliche Seite dessen ist, was nach seiner menschlichen Seite Glaube heißt.« Die Ästhetik entwickelt einen »konkreten Idealismus«, gemäß welchem die Idee der von der Realität abgelösten konkreten sinnlichen Erscheinungsform immanent ist. Das Schöne ist eine besondere Erscheinungsform des unbewußt Logischen. Schön bezieht sich nur auf die subjektive Erscheinung als Bewußtseinsinhalt. Die ästhetischen Gefühle sind bloß ideale Scheingefühle. Das Schöne ist das Scheinen der Idee, die als unbewußte den Schein ganz und ohne Rest bestimmt und von uns durch die Vermittlung des Gefühls erfaßt wird. Der Maßstab, nach welchem die unbewußte Idee den Schein bestimmt, ist die Vernünftigkeit. Das Schöne weist vermittels der Idee auf den absolut unbewußten Geist zurück, aus dem es vermittels der Idee entsprungen ist. In der Psychologie werden die bewußtpsychischen Erscheinungen aus dem »Zusammenwirken« physiologischer und unbewußt-psychischer Ursachen erklärt. Die »Kategorienlehre« endlich sucht eine Verknüpfung zwischen Erkenntnislehre, Naturphilosophie und Metaphysik, indem sie jede einzelne Kategorie mit Einschluß der Kategorien der Empfindung und Anschauung von der subjektiv-idealen durch die objektiv-reale zur metaphysischen Sphäre hin durchführt. Hartmann zieht hier das Ergebnis seiner Lebensarbeit auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie in systematischer Darstellung und erweitert dadurch seinen in der »Philosophie des Unbewußten« vertretenen Standpunkt. Die Kategorien werden hier als Formelprinzipien der Wirklichkeit bezeichnet, d. h. als diejenigen Beziehungen, welche die verschiedenen Momente des Realen untereinander verknüpfen. Sie sind von Natur nur ideal und logisch und bilden insofern ein konstitutives Moment der realen Existenzen. Die »Kategorienbegriffe sind Bewußtseinsrepräsentanten der induktiv (a posteriori) erschlossenen unbewußten Kategorialfunktionen«. Die Qualitäten sind das Produkt einer Synthesis der Intensitätsunterschiede niederer Individualitätsstufen, an deren Entstehung Idee und Wille, der letztere in Gestalt von Lust und Unlust, gleich-

mäßig beteiligt sind. In der Welt der Individuation gibt es nur Quantitätsverschiedenheit ohne jede Qualität. Lust und Unlust sind nichts weiter als die Formen der Bewußtwerdung des Willens in seiner Kollision mit anderen Willen. Die Zeitlichkeit des Weltprozesses kommt vom Wollen, seine inhaltliche Bestimmtheit von der Idee. Die Kausalität ist ihrem Wesen nach die stetige Veränderung der Intensitätsvereinbarung, die Wechselwirkung der Individuen »gesta absoluti per individua«.

Hartmanns Philosophie hat vielen Widerspruch, daneben aber auch viele Zustimmung gefunden. Wir heben aus der Zahl seiner Verehrer die beiden Frauen Olga Plümacher und Agnes Taubert sowie die Philosophen Venetianer, v. Köber, Schneidewin und Drews hervor.

Max Schneidewin, geb. 1843, Gymnasialprofessor in Hameln, Verf. von »Die kopernikanische Wahrkeit und das christliche Dogma« (Lpz. 1868), »Drei populär-philos. Essays« (1883), »Das Goldene ABC der Philosophie« (v. Steudel, neu herausgeg. v. Sch., Berlin 1891), »Offener Brief an E. v. H.« (Leipzig 1892), »Die antike Humanität« (1897), »Die Unendlichkeit der Welt (1900) usw., preist Hartmann als den größten Philosophen der Gegenwart. Ähnlich sieht Arthur Drews, geb. 1865, Prof. der Philos. an der technischen Hochschule in Karlsruhe, in Hartmanns Philosophie die Konsequenz aller vorangegangenen. In der (Heidelberg) 1902 erschienenen Schrift »Ed. v. Hartmanns philos. System im Grundriß« erklärt er das transcendentale Reale als Gedanken und doch wieder nicht als meinen Gedanken, also als unbewußtes Denken. Der Wille ist das Prinzip der Realität. Die Vorstellung gibt das Was. Alle Realität kann als solche nur unbewußt und zwar nicht bloß für das, sondern auch an sich selber sein. Der Zwang, den das Wirken des Dings an sich unserer Willkür auferlegt, beweist, daß wir es nicht bloß mit einem solchen logisch-ideellen Bestimmtwerden zu tun haben, sondern mit einem durch einen Willen realisierten Denken, dessen Energie sich häufig größer erweist als die unsrige. Aller Inhalt des Seins, sein Was und Wie ist durch die logische Idee bestimmt. Der Wille, von Natur absolut leer und inhaltlos, erfüllt sich mit dem Inhalt der Idee, zersplittert sich dadurch in die Vielheit ideal bestimmter Willensakte und setzt hiermit die Welt. Ein Ende des Weltprozesses kann nur als ein übernatürlicher Akt gedacht werden, durch welchen das Weltwesen sich aus der bisherigen Willensmanifestation zurückzieht und mit der Erscheinungswelt auch ihre Gesetze und die Materie aufhebt. Drews schrieb außer dem genannten

Werke »Lehre von Raum und Zeit in der nachkantischen Philosophie« (Halle 1890), »Die deutsche Spekulation seit Kant mit besond. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes« (Berl. 1892, 2. Aufl. 1895), »Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems« (ibid. 1894), »Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Naturphilosophie« (ibid. 1896), »Das Ich als Grundproblem der Metaphysik« (Frbg. i. Br. 1897), »Der Ideengehalt von Wagners Ring der Nibelungen« (Lpz. 1898) u. »Nietzsches Philosophie« (Heidelberg 1904). Moritz Venetianer, Gymnasialprofessor in Charlottenburg, hat schon 1874 in seiner Schrift »Der Allgeist, Grundzüge des Panpsychismus im Anschluß an die Philos. des Unbewußten« (Berlin) die Hartmannsche Philosophie in ihrer Wahrheit zu erweisen gesucht. Er nennt dabei Hartmanns Unbewußtes Allgeist. Welcher Art derselbe ist, möge ein Beispiel erklären. Venetianer sagt in der Naturphilosophie (Allgeist S. 295): »Es hat gar keine Schwierigkeit, den Erdball, dann sogar bloß die Menschheit zum wichtigsten Zentrum im Kosmos zu machen, obgleich andere kosmische Zentra in unserer Sonne und in der des gesamten Kosmos liegen mögen; denn da nicht der geringste tatsächliche Anhalt gegeben ist, daß sich eine der menschlichen Gesellschaft auf Erden ähnliche Erscheinung auf andern Himmelskörpern vollzieht, folglich jede derartige Behauptung reine Chimäre ist, so bleibt die menschliche Gesellschaft ebenso gut das Höchste im Kosmos wie auf Erden. Freilich ist es absurd genug, einige zwanzig Millionen Gestirne wer weiß wie viele hundert Millionen Jahre arbeiten zu lassen und einerseits zur Vorbedingung, andererseits zur Existenzbedingung des teils äußerst dummen und rohen, teils grenzenlos niederträchtigen menschlichen Geschlechtes zu machen. Hier käme man auf den Gedanken, daß die Weltlogik noch das grösste Absurdum in der Welt ist.«. Dennoch besitzt der Allgeist eine absolute Anschauung (»da von einer Enge seiner Anschauungsfähigkeit nicht die Rede sein kann, so liegen alle Dinge auf einmal in seinem Gesichtsfelde«), ja Allwissenheit, unendlichen Willen und Macht, die bei ihm identisch sind, vielleicht auch noch Gefühl und Empfindung, zumal der Lust und Unlust (»ein dichterisches oder religiöses Gemüt mag sich in den Gedanken an die überschwengliche Lust oder Unlust vertiefen, der sich ein unendlicher Geist hingeben könnte; es ist ein weites Feld für Torheiten!). Das Endziel aller sozialen und staatlichen Entwicklung ist für Venetianer die freie Arbeiterassoziation und eine die Menschheit umfassende Republikenpyramide. Raphael v. Köber, seit 1894 Prof. der Philo-

sophie an der Universität Tokio, preist in seiner Schrift »Das philosophische System Eduard v. Hartmanns« (Bresl. 1884) Hartmann als den einzigen unter den lebenden Philosophen, der sich bestrebt, alle Gebiete des menschlichen Bewußtseins zu durchforschen und die Ergebnisse seiner Forschungen systematisch zu bearbeiten, und der ein reges, offenes Interesse für alle Erscheinungen und Fragen des modernen Lebens besitzt. Die Bestandteile, die ein aus dem modernen wissenschaftlichen Bewußtsein (»unter philosophischem Bewußtsein einer Zeit kann man nichts anderes verstehen als das ins Klarekommen über die geistigen Bedürfnisse derselben, über ihre Ziele und Wege auf geistigem Gebiet, über die Mittel, welche sie anzuwenden hat, die Prinzipien der Natur, der menschlichen Gesellschaft und des subjektiven Lebens zu ergründen«) entsprungenes philosophisches System enthalten muß, sind: Monismus, Entwicklung und die notwendigen Folgen beider, d. h. der objektive Idealismus, der Wille und die unbewußte Intelligenz. Dasjenige philosophische System kommt der Wahrheit am nächsten, welches keines dieser Momente unbeachtet läßt und jedem Rechnung trägt. Ein solches System ist nach Köber das System Eduard v. Hartmanns. Die »Philosophie des Unbewußten« ist nicht bloß das bedeutendste philosophische Werk, welches nach Schopenhauers Tode erschien, sondern sie ist eine hoch verdienstvolle nationale Tat, die zur Wiedererlangung unserer geistigen Freiheit vielleicht mehr als jede andere beitragen wird. Sie erlöst uns von dem wissenschaftlichen Materialismus, indem sie den Geist in der Natur wiederentdeckt und dessen Dasein durch unbestreitbare empirische Tatsachen nachweist; sie erlöst uns von dem sittlichen Materialismus (Utilitarismus), indem sie der Menschheit ein Endziel zeigt, welches über dem Erdenleben hinausliegt und nicht mit der gewöhnlichen egoistischen Glückseligkeit zusammenfällt, sondern nur durch gemeinsames, rein ideales Streben und Kämpfen erreicht werden kann; sie erlöst uns aber auch von dem sog. Weltschmerz, dieser seit Schopenhauer zur Mode gewordenen Stimmung in der Literatur, indem sie den Schopenhauerschen subjektiven, quietistischen Pessimismus überwindet, indem sie uns den verloren gegangenen Glauben an den Fortschritt und eine vernünftige Weltverfassung, mithin Hoffnung und Lebensmut, wiederschenkt und uns zur Tat aufmuntert. — Von den beiden genannten Frauen sieht Olga Plümacher in Hartmanns Philosophie nicht bloß einen Seitenast am Stamme der Philosophie, sondern geradezu den Gipfeltrieb derselben, in welchem der Stamm direkt sein Höhenwachstum auswirkt. Sie stimmt ihm

zwar nicht in jeder Hinsicht bei, gibt auch zu, daß seine Philosophie die absolute Wahrheit nicht sei, erklärt sie aber in ihren Schriften »Der Kampf ums Unbewußte« (Berlin 1881, 2. Aufl. 1891) und »Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart« (Heidelberg 1884, 2. Aufl. 1888) dennoch für die höchste Form der philosophischen Erkenntnis auf der vom bewußten Geiste in der Gegenwart erreichten Stufe der Selbstentwicklung. Die erstgenannte Schrift will die Nichtigkeit der Kritik nachweisen, welche nach ihrer Ansicht zum Teil von irrtümlichen Auffassungen aus gegen das oberste Prinzip der Philosophie des Unbewußten gerichtet worden ist. Die Gegner, deren Kritik sie kritisiert, sind aus dem Schopenhauerschen und Hegelschen Gedankenkreis hervorgegangene Denker sowie Theisten und Naturalisten. Die im ganzen nicht uninteressante Schrift ist besonders durch das derselben angehängte chronologische Register der Hartmannliteratur von 1868—1890 von Bedeutung. Die zweite Schrift schildert den Pessimismus in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien bis zur neusten Formulierung und will dem die Versöhnung aller einseitigen Pessimismusformen in sich tragenden »absoluten eudämonologischen Pessimismus« die Bahn bereiten. Plümacher schrieb noch »Zwei Individualisten der Schopenhauerschen Schule«, d. sind Mainländer u. Hellenbach (Wien 1881). Agnes Taubert, Hartmanns erste Gattin, veröffentlichte unter ihrem Mädchennamen die Schriften »Philosophie gegen naturwissenschaftliche Überhebung (Berlin 1872), eine Zurechtweisung des Dr. Geo Stiebeling und seiner angeblichen Widerlegung der Hartmannschen Lehre vom Unbewußten in der Leiblichkeit, und »Der Pessimismus und seine Gegner« (1873), deren Inhalt das Jesus Sirach 40, 1 entnommene Motto deutlich charakterisiert. Sie feiert in ihnen den Pessimismus als eine moderne Kulturidee ersten Ranges, welche zwar keineswegs ein selbständiger Zweck, aber doch ein hochwichtiges Mittel für die Rettung und gedeihliche Fortentwicklung der höchsten idealen Kulturaufgaben sei. Sie sucht dies in zwar blendenden, aber oberflächlichen Untersuchungen besonders für den Aufbau des Schönen auf dem Grunde bewußter oder unbewußter tragischer Wehmut und Schwermut, für die Grundlegung des Sittlichen auf der Basis pessimistischer Resignation und Selbstverleugnung, für die Milderung des sozialen Sturmes und Dranges durch Aufklärung der niederen Klassen über die Allgemeinheit des Leides und die Grundlosigkeit ihres Neides, für die Verhütung politischer Selbstüberhebung nach einer Epoche gewaltiger Erfolge sowie endlich für die erträgliche Ausgestaltung und ideale Aus-

schmückung des von den optimistischen Illusionen zurückgekommenen Lebens zu zeigen. Es bleibt eine ewige Wahrheit des Pessimismus, daß in Zukunft kein Glückseligkeitszustand für die Menschheit zu erwarten steht, daß zwar die Zukunftsperspektive fort und fort gesteigerte Entwicklung der äußeren Lage zum Besseren in Aussicht stellt, aber Hand in Hand mit dieser gehend auch die wachsende Erkenntnis von der Nichtigkeit des Glücks und dem Elend alles Daseins.

6. Kapitel.

Das Wiederaufleben des Aristotelismus und anderer älterer Philosophieen.

Bei dem Anknüpfungsstreben an ältere Philosophien, welches die Philosophie nach Hegels Tode beherrscht hat, konnte es nicht ausbleiben, daß auch in die vorkantische, ja griechische Philosophie zurückgegriffen wurde. Besonders wurde Aristoteles durch Trendelenburg und den neueren Thomismus wieder neu zur Grundlage des Philosophierens gemacht. Auch Spinoza und Leibniz fanden neue Verteidiger.

1. Adolf Trendelenburg.

Friedrich Adolf Trendelenburg wurde 1802 zu Eutin geboren, studierte in Kiel, Leipzig und Bern Philosophie und Philologie, habilitierte sich in Berlin, wurde 1833 a. o. und 1837 o. Professor der Philosophie, kam 1846 als Mitglied in die Akademie und war seit 1847 beständiger Sekretär der historisch-philosophischen Klasse; er starb, kurze Zeit auch politisch tätig, 1872 in Berlin. »Die bedeutendsten seiner Schriften sind »Elementa logices Aristotelicae« (Berlin 1836, 9. Aufl. 1892), die dazu gehörigen »Erläuterungen« (ibid. 1842, 3. Aufl. 1876), »Logische Untersuchungen« (ibid. 1840, 3. Aufl. 1870), »Naturrecht auf dem Grunde der Ethik« (Lpz. 1860, 2. Aufl. 1868) und »Lücken im Völkerrecht« (ibid. 1870). In seiner Hauptschrift', den »Logischen Untersuchungen«, lieferte Tr. eine treffliche Kritik der formalen Logik der Kantianer und der Dialektik Hegels und stellte ein eigenes logisch-metaphysisches System

auf, in welchem die Bewegung zum Ausgangspunkt einer spekulativen Erkenntnistheorie gemacht wird. An Trendelenburg haben sich Karl Heyder, 1812—1886 Prof. in Erlangen, Verf. von »Die aristotelische und hegelsche Dialektik« (Erl. 1845) u. »Die Lehre von den Ideen« (Frankf. a. M. 1874), und A. L. Kym, Prof. in Zürich, 1822—1899, Verf. von »Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie« (Zürich 1849), »Die Weltanschauungen und deren Konsequenzen« (ibid. 1854), »Trendelenburgs logische Untersuchungen und ihre Gegner« in Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik Bd. 54 Heft 2 und Philos. Monatshefte IV, 1870, »Metaphysische Untersuchungen« (München 1875), »Das Problem des Bösen« (ibid. 1878), »Die menschliche Seele« (Berlin 1890), angeschlossen, wobei Kym einen theistischen Monismus entwickelt hat, indem er der Seele vor dem Leibe begriffliche Priorität, neben ihm ein Fürsichsein und über ihm Gestaltungskraft zugesteht. — Trendelenburg knüpft, wie schon gesagt, seine Philosophie an Aristoteles an und ist der erste, welcher der deutschen Philosophie eine im Großen und Ganzen neue Basis zu geben versuchte. Jede Wissenschaft führt in ihrem Gegenstande einerseits zur Metaphysik, welche das Seiende als solches, das Allgemeine als Grund des Besonderen aufzufassen sich bemüht, andrerseits zur Logik, der Untersuchung des Denkens, das erkennend Wissenschaften erzeugt. Die Wege des Denkens, die Methoden, durch welche die Wissenschaft ihren Gegenstand und zuletzt den Grund desselben in den Besitz des Geistes bringt, sind verschieden. Indes es äußert sich in ihnen allen nur das eine Denken, das sich den Gegenständen nur vielgestaltig anpaßt, um sie zu erfassen. Wenn alle Wissenschaften auf die Logik und Metaphysik verweisen, so muß diejenige Erkenntnis, welche die Wissenschaft in ihrem Wesen begreifen und Theorie der Wissenschaft sein will, die Metaphysik und Logik gemeinsam umfassen. Erst aus beiden Beziehungen läßt sich die innere Möglichkeit des Wissens verstehen und das Denken in seinem Streben zum Wissen begreifen. Diese Wissenschaft, welche die Betrachtung des Denkens und des Seienden vereinigt, ist die »Logik im weiteren Sinne«. Ihr steht die formale Logik feindlich gegenüber, welche die Formen des Denkens ohne Rücksicht auf ihren Inhalt begreifen will. Aber das Denken als höchstes Organ der Welt weist, um in seinen Formen verstanden zu werden, schon an und für sich auf die Natur der Dinge hin, die es begreifen soll. Im übrigen hat die formale Logik ihre Aufgabe bis jetzt noch nicht gelöst. Sie kann sich innerhalb ihres Kreises nicht vollenden, weil sie psychologische

und metaphysische Elemente in sich aufnimmt, welche die Form des Denkens überschreiten und den Inhalt der Gegenstände berühren. »Die formale Logik leistet zwar für die Methode Wesentliches, aber sie genügt der bezeichneten Aufgabe nicht« (Log. Unters.). Mehr verspricht die Dialektik Hegels. Sie hat die Logik nach der metaphysischen Seite umzugestalten unternommen, »sie tut den kühnen Griff, das Denken und Sein in der Einheit zu entwickeln und die Stufen darzustellen, auf denen sich das Denken zum Sein bestimmt« (a. a. O). Die formale Logik scheidet zwischen Form und Inhalt, die Dialektik Hegels behauptet die Selbstbewegung des reinen Gedankens, welche zugleich die Selbsterzeugung des Seins sein soll. Wenn ihr ein solcher Nachweis gelungen wäre, hätten wir in ihr die Fülle der Wahrheit und Gewißheit in einem Schlage. Leider ist er nicht gelungen; die Hegelsche Dialektik ist unmöglich. Sie ist kein Erzeugnis des reinen Denkens, sondern an vielen Stellen nur eine sublimierte Anschauung, in welche durch die Vorstellung der räumlichen Bewegung und durch zubereitete Kategorien der Erfahrung viel Fremdes eingedrungen ist. Wenn die Anschauung das geliehene Gut zurückfordert, so käme das reine Denken an den Bettelstab. Der reine Gedanke ist ein Ungedanke, die Dialektik ist ein großartiger Irrtum. Überall wird die Wahrnehmung vorweggenommen und die Erfahrung kritiklos eingeführt, und viele Begriffe des reinen Denkens sind nur geschwächte Anschauungen. Die formale Logik verfehlt ihr Ziel, indem sie den fertigen Begriff auf sich beschränkt und jede Entwicklung und Begründung abschneidet; die dialektische Methode will alle Wahrheit aus sich selbst schöpfen, ohne von außen zu empfangen, und bleibt so anschauungslos und unbestimmt. Deshalb ist ein Prinzip zu suchen, welches als eine Grundtätigkeit des lebendigen Denkens unmittelbar in die Anschauung hinüberführt und die Möglichkeit derselben erzeugt. Ohne ein solches fehlt alle Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen.

In der äußeren Welt, der Welt der Dinge, ist jede Tätigkeit mit Bewegung verknüpft. Die mechanischen Eindrücke, die chemischen Erregungen, die organischen Verrichtungen sind ohne Bewegung nicht zu fassen. Dieselbe Bewegung findet sich im Denken. Sie ist zuerst ersichtlich in der Anschauung. Das Denken tritt in der Anschauung durch die Bewegung aus sich heraus. Wer ein Gebirge anschaut, muß es durch die Bewegung seines Blickes umschreiben und erzeugen. Ebenso führt die Verbindung und Sonderung im Denken auf die Bewegung. Jede Entwicklung

des Denkens setzt Momente nach einander, durch welche sich eine verbindende Bewegung hindurchzieht. Da sich die Bewegung im Raum und in der Zeit vollzieht, hat man gesagt, daß sie aus Raum und Zeit zusammengesetzt wäre, aber die nähere Untersuchung ergibt, daß Raum und Zeit der Bewegung nicht vorangehen, sondern dieselbe voraussetzen; denn die fließende Zeit trägt im allgemeinen Bewußtsein die Bewegungen in sich, während unsere Vorstellung des Raumes nur soweit reicht, als die Bewegung derselben ihn innerlich hervorbringt. Weil die Bewegung eine in sich einfache Tätigkeit ist, welche sich nur erzeugen, nicht zerlegen läßt, wird sie die letzte sein, die aus keiner anderen stammt, und kann nur aus sich selbst erkannt werden, und weil sie die letzte ist, wird sie allgemein sein und jeder Tätigkeit zu Grunde liegen, und wenn sich das Denken als eine der höchsten Tätigkeiten in der Welt erhebt, aber als solche die übrigen als reale Bedingungen voraussetzt, so wird um dieser Allgemeinheit willen die Bewegung zur Vermittlung der Auffassung im Denken frei werden und dem Denken und Sein gemeinschaftlich angehören.

Die Bewegung ist vor der Erfahrung und bedingt dieselbe, da wir durch sie allein die äußeren Gegenstände ergreifen und verstehen. In der Materie gebunden, ist sie im Geiste gleichsam frei geworden. Diese Freiheit gibt ihm die Möglichkeit, den verschlungenen Gang der äußeren Bewegung nachzubilden und unter gegebenen Bedingungen sogar vorzubilden. Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer Erkenntnis von Gegenständen, welche im Geist entspringen und von der Erfahrung nicht abhängen; sie fließen aus einer Quelle, welche die Bedingung der Erfahrung ist. So eröffnet sich eine Welt a priori. Die Bewegung entwirft im Geiste Gestalten und Zahlen und erzeugt die Möglichkeit der reinen Mathematik. In dem Stoff verkörpert sich die Bewegung zu festen Formen, und da sie dem Geist und den Dingen gemeinsam ist, begründet sie die Möglichkeit, das reine mathematische Element in der Erfahrung anzuwenden. Daß die Bewegung das Mittel ist, durch welches die mathematische Betrachtung in die Gegenstände der Erfahrung eingeht, scheint besonders die weitgehende Anwendung der Differential- und Integralrechnung zu beweisen, welche nur eintreten kann, wenn Größen veränderlich gedacht werden können. So wird die Bewegung der Schlüssel zu den größten und wichtigsten Erzeugnissen der menschlichen Erkenntnis; sie ist der wirkende Grund, durch den sich der Geist die äußere Welt mittels der Sinne aneignet. Indem er von außen empfängt, ist er durch die entwerfende Bewegung von innen

tätig. Dieser geistige Anteil in der sinnlichen Wahrnehmung erscheint bei näherer Untersuchung mitten in der Empirie und ist namentlich in den höheren Sinnen wohl zu erkennen. Die Bewegung ist also die apriorische Bedingung der sinnlichen Erkenntnis.

Die Materie ist auf diesem Gebiete das gegebene Substrat. Der Geist versteht sie als den Raum füllende nur durch die Bewegung. Die Bewegung gestaltet, und in der Gestaltung zeigt sich die Kausalität. Die Bewegung ist in der Materie kausal, sie erzeugt Substanzen oder Dinge, gibt ihnen Eigenschaften und umspannt sie mit der Einheit, welche die Teile in Wechselwirkung bindet. Hier schafft sie nach außen und in den Dingen selbst die Urbegriffe und Kategorien, welche aus der Bewegung als der ursprünglichen geistigen Tat ebenso im Geist entstehen und die notwendige Ordnung seiner Weltansicht bilden. Aus der folgerichtigen Entwicklung der Kategorien gehen die Grundlinien unserer physischen Weltansicht hervor.

Das zwischen Sein und Denken Vermittelnde ist die Bewegung. Gleichwohl ist sie nicht die einzige Macht, welche das Denken und Sein regiert. Zu ihr tritt zweitens die Zwecktätigkeit hinzu. Der Zweck regiert die Welt. Die wirkende Ursache, welche in der Bewegung erscheint, schließt zunächst den Zweck aus; er stellt sich ihr entgegen, indem er ihr Zeitgesetz umkehrt und das Spätere zum Früheren wie das Frühere zum Späteren macht. Der vorauseilende Gedanke scheint den Widerspruch zu heben, indem er die Einheit mit der wirkenden Ursache verlangt. Dadurch, daß die wirkende Ursache als das Vorher erkannt wird, erscheint der Zweck als das Wohin. Der Zweck wird zum Prinzip, die Bewegung zum Fundament.

Diese Durchdringung von Kraft und Zweck stellt sich am deutlichsten im Samen dar. Der Samen ist das vorgebildete Ganze. Wenn er befruchtet den natürlichen Reizen hingegeben ist, so entwickelt er sich. Von dem Keime bis zur Blüte und Frucht ist in der Entwicklung der regierende zusammenhaltende Zweck und die aneignende hervortreibende Kraft ein und dasselbe. Es mag scheinbar nur die wirkende Ursache tätig sein, da die Entwicklung wie eine Bewegung blindlings abzulaufen scheint, aber die Entwicklung geschieht von innen und behauptet den Zweck. Es steht die Kraft im Dienst des Zweckes. Der Zweck bemächtigt sich des Stoffes und der im Stoffe wohnenden Kraft und zwingt ihn zu der Tätigkeit, welche er verlangt. Der Zweck legt dem Stoff eine Notwendigkeit auf, welche ihrerseits auch wieder Durchdringung

von Zweck und Kraft ist; denn der Zweck ist ohne die Kräfte des Stoffes leer, wie diese ohne ihn blind sind. Wo beide zusammen sich wechselseitig unterstützend in die Erscheinung treten, da ahnen wir den künstlerischen Trieb, der die Dinge aus dem Ganzen entwirft und das Entworfene von innen anlegt.

Der Zweck ist eine Tatsache im Reich der gesamten Natur, er ist ein Gedanke im Grunde der Dinge, welcher die Kräfte richtet und führt, so daß er als innerer Zweck zum individuierenden Prinzip der Wesen wird. Die Wissenschaft kann diesen als Faktum durch die Natur hindurchgehenden Zweck nicht anders begreiflich machen, als durch den Hinweis auf die Art, wie der Mensch ihn übt. Ein anderer Weg, ihn zu begreifen, ist bis jetzt noch nicht gefunden. Der deutsche Darwinismus, welcher den Zweck leugnet und in die wirkende Ursache untergehen lassen will, schafft ihn nicht weg, sondern setzt ihn voraus. Was er vom Kampf ums Dasein als Erreger der Kräfte lehrt, fügt sich aufs beste als Mittel in den Zweck ein.

Nun läßt sich denken, daß der der Welt eingebildete Zweck dieselbe zu einer Maschine macht, in welcher die Bewegungen nach einem fremden Gedanken ablaufen. Doch dadurch, daß uns in der organischen Natur das Leben begegnet, bildet sich mit dem Begriff des Zwecks im Lebendigen ein Selbst heraus. In den Pflanzen erscheint der Zweck individuierend, indem er sich in der Assimilation, in der Verwandlung des unorganischen Stoffes in organischen kundgibt. Im Tiere zeigt er sich, indem er mehr und mehr zentrale Bildung hervorbringt, und seine Bedeutung steigt innerlich in der Empfindung, im Begehren, äußerlich in den vielgliedrigen Werkzeugen, bis er im denkenden und wollenden Menschen selbst eine ethische Bestimmung darstellt. Es ist die ethische Aufgabe des denkenden Menschen, sein natürliches Wesen in ein geistiges umzuwandeln, indem er das Gute will, d. h. in jedem Augenblicke danach strebt, Mensch zu sein und das eigentümliche Menschenwesen zu erfüllen. Diese Fähigkeit, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven das nur im Gedanken erfaßte Ethische oder Gute zum Beweggrund zu haben, ist die Freiheit des Willens. Daß sie besteht, beweist das menschliche Gewissen. Der Unfriede des bösen Gewissens wäre eine schwächliche Torheit, wenn es dem Menschen unmöglich wäre, anders zu wollen oder anders zu handeln, als er in diesem oder jenem Falle tat. Die Ethik fordert vom Menschen, Mensch sein zu können, weil er Mensch sein soll. Der innere Zweck, welcher den einzelnen und die Gemeinschaft der Menschen

als einstimmiges Ganze will, setzt sich nur durch, wenn der Wille so stark wird, daß er des Feindes im eigenen Reiche Herr ist. Die Forderung des freien Willens, welche allgemein der eine an den andern und das Gesetz der Gemeinschaft an alle stellt, hilft selbst dazu, den Willen frei zu machen; denn er streckt sich nach seinem Ziele. Indem der Wille durch die Gründe der Vernunft determiniert wird, wird es möglich, daß der Wille seine Freiheit in der Einheit mit dem Ursprung seiner Bestimmung wiederfindet.

Aus der räumlichen Bewegung entspringen reale Kategorien, welche unserer physischen Weltansicht zu Grunde liegen. Diese Kategorien werden durch den Zweckbegriff vergeistigt. Sie empfangen eine ideale und geistige Bedeutung, und da der Zweck der Grundbegriff der praktischen Sphäre ist, reichen diese Kategorien in das Ethische hinein, in welchem die innere Bestimmung erkannt und gewollt wird. Die mathematischen und physischen Kategorien werden durch Anwendung des Zweckbegriffs zu organischen und ethischen.

Bewegung und Zweck sind die dem Denken und Sein identischen Tätigkeiten. Durch beide werden Denken und Sein zusammen und zu einer Gemeinschaft verbunden. Diese Gemeinschaft von Denken und Sein zeigt sich weiter darin, daß die Formen des Denkens den Formen des Seins entsprechen, wenn sie sich auch darin unterscheiden, daß jene allgemein, diese aber einzeln sind. Im Sein geht aus der Tätigkeit das Ding hervor und aus dem Dinge entstehen neue Tätigkeiten. Ähnlich werden aus den Urteilen Begriffe und aus den Begriffen wieder Urteile. Das Verhältnis von Grund und Folge im Denken hat seine Parallele in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung im Sein. Da schon im Urteil die erzeugende Tätigkeit des Dinges das Bestimmende ist, so ist die Begründung gleichsam nur ein erweitertes Urteil. Die Notwendigkeit der Konsequenz fließt aus den Punkten, in welchen sich Denken und Sein begegnen; denn wie eine Sache entsteht, so erst wird sie im letzten Sinne verstanden. Die Entwicklung eines Prinzips ergibt in derselben Weise das System einer Wissenschaft, wie ein reales Gebiet von einem Gesetze beherrscht wird.

Die Systeme der endlichen Wissenschaften weisen in ihrem Ausgang auf ein Unbedingtes, ein das Ganze Umfassendes; nur in dem Begriff des Ganzen beruhigt sich die Bewegung des Geistes. Das Unbedingte, welches die Einheit des Ganzen trägt, nennt die philosophische Abstraktion das Absolute, der lebendige

Glaube nennt es Gott. In Gott erhält die Schöpfung ihre Einheit und ihr Ende. Das Unbedingte ist kein negativer Begriff; denn der verneinende Ausdruck bezieht sich auf den Weg, auf welchem wir zu dem Begriff kommen; er verneint die Verneinung, welche dem Bedingten als Begrenztem eigen ist. Der Begriff selbst ist positiv, und wenn er Wahrheit hat, der bejahendste von allen; denn das Unbedingte, von keinem anderen getragen, aber alles andere tragend, sich selbst genügend und in sich selbst gegründet, bejaht sich selbst und alles Bedingte.

Ist nun dies Unbedingte Wahrheit, und wenn es Wahrheit ist, wie ist es zu erkennen? Die Kategorien wurden aus der Bewegung, der ersten Tat des endlichen Denkens und Seins, abgeleitet, während der Zweck aus der Gemeinschaft beider verstanden wurde. Es fehlt uns daher das Recht, Raum und Zeit, Quantität und Qualität, Substanz und Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung jenseits des endlichen Gebietes anzuwenden und das Unendliche in diese Kategorien zu fassen. Ein genetischer Beweis für das Dasein Gottes ist daher unmöglich. Die versuchten Beweise sind nur indirekte Begründungen. Sie deuten indessen an, welcher Zwiespalt entstehen würde, wenn man Gott nicht setzte; denn was im Endlichen durch seine Notwendigkeit zur Wahrheit wird, kann im Unendlichen nicht unwahr sein. Der ontologische Beweis im bisherigen Sinne ist nicht zwingend. An seine Stelle könnte man parallel dem physischen und moralischen Beweis einen logischen setzen, indem man von der Natur des menschlichen Denkens ausgeht. Derselbe wäre so zu führen: Das menschliche Denken weiß sich selbst als ein endliches Denken, und doch strebt es über jede Schranke weg. Es weiß sich als abhängig von der Natur der Dinge und die Natur der Dinge als abhängig von sich, und doch verfährt es von vornherein, als wären sie von ihm bestimmbar, und rastet nur, wenn es sie bezwungen hat. Diese Zuversicht wäre ein Widerspruch, wenn nicht in den Dingen Denkbares, im Wirklichen Wahrheit vorausgesetzt würde. Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zu Grunde läge. Ohne dies wäre das Recht des Denkens Vermessenheit. Dieser Beweis ist indirekt, aber um so zwingender. Gäbe es keine Wahrheit in den Dingen, so widerspräche sich das Denken. Das Intelligible ist sein Postulat. Der kosmologische Beweis faßt das nackte Dasein auf und zwar allein in der Bestimmung seiner Abhängigkeit und findet eine unbedingte Macht. Der teleo-

logische hebt die Zweckbeziehung hervor, die sich im einzelnen Dasein ausspricht, und findet den unbedingten, weltdurchdringenden Gedanken. Der moralische ergreift das zweckbestimmte Gesetz der Freiheit und findet als Grund die unbedingte freie Liebe. Der logische endlich untersucht das Denken in seiner eigenen Gewißheit und findet die unbedingte Macht, den weltbeherrschenden Zweck, die freie Liebe im denkenden Urgeist begründet. Jeder Beweis vom Dasein Gottes weist auf das Unbedingte, durch welches alles Bedingte bedingt wird, und spiegelt eine Seite des Unbedingten; wer die Beweise zusammenzieht, faßt den einen Gott, wie er sich in dieser Welt offenbart. Praktisch eine Macht im Gemüte, wird der Begriff Gottes theoretisch zu einem Grenzbegriff, dem wir uns nur nähern, wenn uns ein innerer Trieb auch treibt, uns mit dem Leben unseres bildenden Gedankens in das unendliche Wesen Gottes zu versetzen. Wir erkennen Gott, soweit wir ihn erkennen, nur durch das in uns, was in uns göttlichen Geschlechtes ist, d. h. durch das Notwendige im Wissen, das Gute im Willen und die Einigung beider. Der Akt des göttlichen Wissens ist in allen Dingen die Substanz des Seins.

Eine weitere Anwendung der in den »Logischen Untersuchungen« durchgeführten Gedanken hat Trendelenburg nur in Bezug auf die Ethik in seinem »Naturrecht auf dem Grunde der Ethik« unternommen. Er führt hier in einer realen Disziplin die Grundanschauung der »Logischen Untersuchungen« durch, indem er im ersten Teil des Werkes durch Zergliederung und Kritik das Prinzip des Rechts zu finden und darzutun sucht. Das Prinzip der Ethik ist das menschliche Wesen an sich oder in der Tiefe seiner Idee und dem Reichtum seiner historischen Entwicklung. Im zweiten Teile bemüht er sich, das gefundene und dargetane Prinzip in den Rechtsordnungen — vom Rechte des Eigentums bis zum Völkerrechte — darzustellen und durchzuführen. Das Recht wird ethisch, das Ethische organisch und das Organische ideal im Realen aufgefaßt.

Trendelenburg ist für viele Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie von größter Bedeutung gewesen, sofern seine philologischen und geschichtsphilosophischen Untersuchungen dem philologischen und geschichtsphilosophischen Studium mancherlei neue Gesichtspunkte eröffnet haben. Wir nennen von seinen diesbezüglichen Schriften noch »Die logische Frage in Hegels System« (Lpz. 1843), »Herbarts prakt. Philos. u. die Ethik der Alten« (Abh. der Berl. Akad. der Wissenschaften 1856), »Zur

Erinnerung an Ch. A. Brandis« (ebenda, separat Berlin 1868), »Machiavelli u. Antimachiavelli« (ibid. 1855), »Historische Beiträge zur Philosophie« (ibid. Bd. I 1846, Bd. II 1855, Bd. III 1867), »Kuno Fischer u. sein Kant« (Lpz. 1869), »Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata« (Lpz. 1826), »De Pl. Philebi consilio« (Berl. 1837), »De Aristotelis categoriis prolusio academica« (Berl. 1833).

2. Der neuere Thomismus.

Der Einfluß des heil. Thomas v. Aquino war in der katholischen Theologie und Philosophie nie ganz geschwunden. Eine neue Förderung erhielt das Studium der thomistischen Philosophie aber erst in den letzten Jahrzehnten. Als im Jahre 1879 Leo XIII. in der Encyclica Aeterni Patris die Philosophie des Thomas v. Aquino den katholischen Gelehrten auf das Eindringlichste ans Herz gelegt hatte (»Nihil nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex angelico doctore iugi et praevidite vena dimanantes studiosae iuventuti large copioseque praebeatis ...... Sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis«), war auf katholischem Boden ein außerordentlich reges und fruchtbares Streben zu beobachten, einmal den heiligen Thomas genauer kennen zu lernen und seine Kenntnis durch Kommentare seiner Schriften zu erleichtern, sodann aber namentlich Darstellungen der Philosophie und ihrer einzelnen Teile im Sinne und Geiste des Doctor angelicus zu liefern und zwar so, daß die neueren Ergebnisse der Wissenschaften berücksichtigt ihre Stellung in dem universalen thomistischen Gedankenkreise fänden, indem keine wirkliche Wahrheit diesem fremd sein sollte (cfr. Überweg, Grundriß der Gesch. der Philos., 9. Aufl.). Als Organe dieser thomistischen Richtung in Deutschland sind zu betrachten das »Jahrbuch für Philos. u. spek. Theologie«, herausgeg. v. Ernst Commer, das »Philos. Jahrbuch«, auf Veranlassung und mit Hülfe der Görresgesellschaft herausgeg. v. C. Gutberlet und Jos. Pohle, und die »St. Thomasblätter«, Zeitschrift für Verbreitung der Lehre des h. Thomas, herausgeg. v. C. M. Schneider. Als thomistische Akademien sind zu bezeichnen Luzern, Freiburg in der Schweiz, Löwen und die bischöfliche Lehranstalt in Eichstädt. Daß durch diese ganze katholisch-thomistische Bewegung das Studium des Thomas wesentlich gefördert wurde, auch zum Vorteil der neueren Philosophie, ist unbestreitbar, ihn aber zum philosophischen Heros der Vergangenheit und Zukunft zu stempeln, widerstreitet allen Gesetzen historischer Entwicklung. Viele neuere Thomisten gingen deshalb über Thomas hinaus. Die be-

kanntesten der Thomisten im engeren Sinne, die sich fast ganz an Th. hielten, sind Hagemann, Kleutgen, Gutberlet, Schütz, Stöckl, Willmann und Cathrein.

Georg Hagemann, 1832—1904, Prof. der Philosophie in Münster, Verf. von »Elemente der Philosophie, Logik u. Noetik« (3. Aufl. Münster 1873), »Metaphysik« (1869), »Psychologie« (6. Aufl. Frbg. i. B. 1897), findet in der Logik die Kriterien der Gewißheit im Selbstbewußtsein, in der Sinneswahrnehmung, Vernunft und Autorität. Die natürliche Schranke der Erkenntnis wird durch die göttliche Offenbarung beseitigt, so daß auf dem Wege des Glaubens eine Erkenntnis der transcendenten Wahrheiten ermöglicht wird. In der Metaphysik findet er als Urgrund des Daseins den persönlichen Gott, der die geschaffene Welt zu seiner Verherrlichung und zum Wohle seiner Geschöpfe erhält und regiert, wobei er auch das Übel benutzt, um seinen Zweck in vollkommener Weise durchzusetzen. Die einzig berechtigte Weltanschauung ist der relative Optimismus, wonach die geschaffene Welt vollkommen dem von Gott beabsichtigten Zwecke entspricht und deshalb nicht vollkommener sein kann als sie ist. Wie die unsterbliche Seele durch einen neuen Leib, so wird auch die gesamte Natur durch eine Neuschaffung verklärt werden, so daß, nachdem die Bösen dorthin abgesondert sind, wo keine Hoffnung wohnt, alle Übel aufhören und ein ewiges Paradies für die in der Verherrlichung Gottes unendlich beglückten Vernunftwesen wird. Die Psychologie behandelt alle bewußten Innenzustände des Menschen als Wirkungen eines realen Seelenwesens.

Joseph Kleutgen, Priester der Gesellschaft Jesu, gest. 1883, sucht besonders in seiner »Philosophie der Vorzeit« (2. Aufl. Innsbruck 1878f.) eine Rechtfertigung der alten Scholastik zu geben. Er gibt zwar zu, daß die Scholastik einer vollständigen Kritik des Erkenntnisvermögens ermangelte, so daß gewisse Fragen der Spekulation keine befriedigende Lösung fanden, aber er stellt in Abrede, daß die Scholastik durch jenen Mangel auf dem Gebiet der Spekulation in Irrtümer oder gar von vornherein in eine verkehrte Richtung geraten sei, und behauptet, daß die neue Philosophie darum so viele abenteuerliche Irrtümer enthält, weil sie die Philosophie der katholischen Vorzeit verschmähte. Der erste Teil seines Werkes enthält 5 Abhandlungen, welche von der intellektuellen Erkenntnis, dem Nominalismus, Realismus und Formalismus, von der Gewißheit, von den Prinzipien und von der Methode handeln. Dabei wird die rein synthetische Methode, welche von der Anschauung des Absoluten beginnen und aus ihr die Wirklichkeit

a priori beweisen will, zurückgewiesen und eine Verbindung der synthetischen mit der analytischen Methode verlangt, wie sie die Scholastik befolgte. Der zweite Teil des Kleutgenschen Werkes handelt in 4 Abhandlungen vom Sein, von der Natur, vom Menschen und von Gott.

Konstantin Gutberlet, geb. 1837, Professor am bischöflichen Seminar in Fulda, schrieb »Lehrbuch der Philosophie« (6 Teile Münster 1878—1885, 3. Aufl. 1900 f.), »Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft« (Münster 1882), »Ethik und Religion« (ibid. 1892), »Lehrbuch der Apologetik« (ibid. 1894), »Die Willensfreiheit und ihre Gegner« (Fulda 1893), »Der mechanische Monismus« (Paderborn 1893), »Der Mensch« (ibid. 1896) »Der Kampf um die Seele« (ibid. 1899) u. s. w. Gutberlets Schriften bezeugen einen hohen sittlichen Ernst und große Gelehrsamkeit, nur wäre ihm zuweilen mehr Vorurteilslosigkeit zu wünschen. So wirkt es z. B. sehr komisch, wenn in der Schrift »Die Willensfreiheit und ihre Gegner« die hohe Zahl der Selbstmorde in Sachsen auf den Protestantismus zurückgeführt oder wenn Luthers auf der paulinischen Lehre ruhende Rechtfertigungslehre als Frucht einer krankhaften Grübelei bezeichnet wird. »Das lutherische Formalprinzip beraubt den denkenden Menschen jeder Gewißheit im Glauben, daher die zunehmende Religionslosigkeit gerade am Herde des Protestantismus« (a. a. O.). Ist diese nicht in rein kath. Ländern noch viel schlimmer? — Der erste Band des Gutberletschen Hauptwerkes, die Theodicee, sucht das Dasein Gottes aus der Bewegung in der Welt, aus den verschiedenen Stufen der Vollkommenheit und aus der Übereinstimmung aller Völker zu erweisen. Gottes Wesen besteht in seiner Aseität, ist unendlich vollkommen, physisch wie metaphysisch einfach, absolut unveränderlich und die lauterste Wirklichkeit (actus purissimus). Band II, die allgemeine Metaphysik, verteidigt eine Reihe scholastischer Lehrsätze, vor allem das Prinzip des Thomas von Aquino über das relativ Unendliche, sowie den objektiven Gehalt der Universalideen, d. h. den Realismus. Gutberlet stützt sich hier vor allem auf das vom Gedanken und der Existenz der Dinge unabhängige Sein des Möglichen. Der dritte Band, die Psychologie, weist die Herbartsche, Wundtsche u. a. Psychologien zurück und hält an der Lehre der Seelenvermögen fest, wie sie schon Aristoteles aufgestellt hat. Hierbei wird der Kreatianismus, d. h. die Lehre von der durch Gott in der Erzeugung neu geschaffenen unsterblichen Seele verteidigt. Der vierte Band, die Logik und Erkenntnistheorie, sucht die Regeln darzulegen, welche die Vernunft befolgen muß,

um richtig zu denken und zu wahrer Erkenntnis zu dringen. Das Kriterium aller Wahrheit ist Gutberlet die Evidenz, d. h. die einleuchtende Notwendigkeit eines Satzes. Band V, Ethik und Naturrecht, versucht eine Neubegründung dieser Wissenschaften und reduziert das ganze Wesen der Sittlichkeit auf Gott als das unendliche Gut und seinen heiligen Willen. Die Naturphilosophie als letzter Teil des großen Werkes gibt eine Untersuchung über das körperliche Sein. Dabei wird der Darwinismus durch den Hinweis auf die Existenz des vernünftigen Menschen in scharfsinniger Weise zurückgewiesen.

Ludwig Schütz, geb. 1838, Professor der Philosophie am Priesterseminar zu Trier, sieht in seiner »Einleitung in die Philosophie« (Münster 1879) in der Philosophie die Wissenschaft von dem rein Intelligiblen aller Dinge. Die eigentliche und Hauptquelle, aus der die Philosophie schöpft, ist das Reich der faktischen Wirklichkeit. Sie hat die Aufgabe, der Theologie vorzuarbeiten. Schütz wiederholt, um den vollen Wert der Philosophie mit Klarheit zu erkennen, 4 Worte Bonaventuras, die eine Auslegung des bekannten »philosophia est ancilla theologiae« sind: 1) philosophia valet ad fidei introductionem, 2) philosophia valet ad introductae fidei provectionem, 3) philosophia valet ad provectae fidei defensionem und 4) philosophia valet ad defensae fidei confirmationem. Fragt man nach den dauernden und sicheren Errungenschaften der Philosophie oder den Resultaten der philosophischen Spekulation, so ist eine Auswahl und Vorführung einzelner Lehren und Wahrheiten aus dem großen Kranze der philosophischen Disziplinen unnötig, da die aristotelische, oder besser gesagt, die scholastische Philosophie diejenige ist, von der sich behaupten und beweisen läßt, daß sie ihrer Substanz nach den Wechsel der Zeiten und Meinungen überdauert und ihre Lebenskraft bis in die Gegenwart hinein ungebrochen bewahrt hat.

Albert Stöckl, geb. 1823, Professor der Philosophie an der bischöflichen Akademie in Eichstätt, zugleich Mitglied der römischen Akademie des heil. Thomas, gest. 1895, weist in seinem »Lehrbuch der Philosophie« (7. Aufl. Mainz 1892) sowie in seinen »Grundzügen der Philosophie« (1893) und den »Lehrbüchern der Rel.-Philosophie« (2. Aufl. 1878) und »Ästhetik« (3. Aufl. 1889) den reinen Apriorismus, der von allem Gegebenen abstrahiert, zurück, weil a priori zu erkennen nur Sache Gottes ist. Seine Philosophie ist aposteriorisch konstruiert. Das an sich Gewisse, von dem sie ausgeht, ist nicht das cogito, ergo sum, sondern die un-

mittelbar evidenten Prinzipien der Vernunft, die Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung, sowie die sicheren Tatsachen der Geschichte. Die natürliche Gewißheit dieser Prinzipien und Tatsachen bleibt von der Philosophie nicht bloß unangetastet, sondern die Philosophie setzt dieselbe geradezu voraus. Während die Offenbarung, weil sie auf göttlicher Autorität beruht, absolute Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, ist die menschliche Vernunft als beschränkte Vernunft irrtumsfähig. Die Philosophie als Vernunftwissenschaft erkennt mithin die Offenbarung als ihr leitendes Prinzip; sie ist infolgedes der Theologie als Offenbarungswissenschaft nicht koordiniert, sondern subordiniert, sie steht zu ihr in einem Dienstverhältnis, indem sie 1) durch Logik und Methodik der Theologie die wissenschaftliche Form gibt und 2) jene spekulativen Resultate darbietet, auf deren Grundlage die Theologie sich zu einer spekulativen Erkenntnis der christlichen Mysterien zu erheben vermag.

Otto Willmann, geb. 1839, Professor der Philosophie und Pädagogik an der deutschen Universität zu Prag, seit 1903 emeritiert, entwickelt seinen Thomismus besonders in der Schrift »Geschichte des Idealismus« (Braunschweig I 1894, II 1896, III 1897). Der 1. Teil des Willmannschen Werkes sucht zu zeigen, daß die griechischen Idealisten, besonders Pythagoras, Plato und Aristoteles, den materiellen Inhalt ihrer Philosophie nicht durch Spekulation gewannen, sondern aus den alten Überlieferungen und Institutionen schöpften, welche sie nur spekulativ verarbeiteten. Der 2. Teil zeigt, daß auch das Christentum von Haus aus spekulative Elemente in sich schließt, welche über die Grundgedanken der alten Philosophie hinausweisen und eine höhere Entwicklung des Denkens in Gang setzen. Diese christlichen Elemente sind aber nicht etwas schlechthin Neues und Fremdes, sondern Wiederaufnahme, Fortsetzung und Verbesserung der Probleme des Altertums. Antike und christliche Philosophie unterscheiden sich nicht wie Vernunft und Glauben oder Freiheit und Gebundenheit, sondern wie Ahnung und Vollendung, Anbahnung und Durchführung, Vorzeit und Vollzeit. Alle Philosophie fußt auf der Religion, echte Philosophie auf der ganzen Religion, die wahre Philosophie auf der vollendeten Religion. Der bedeutendste christliche Philosoph ist Thomas von Aquino. Seine Philosophie wird als dialektischer Ausbau der augustinischen Gedanken bezeichnet und als wahrer Idealismus hingestellt. Die Reformation ist aus einem subjektivistischen Nominalismus hervorgegangen. Der 3. Teil des Willmannschen Werkes sucht den vollständig mißlungenen Nach-

weis zu führen, daß der Thomismus auch heute noch den richtigen Weg zwischen den Abwegen des Nominalismus und des scotischen Formalismus bildet.

Viktor Cathrein, geb. 1845, S. J., Prof. in Valkenburg, sucht in seiner »Moralphilosophie« (4. Aufl. Frb. i. Br. 1904) gegenüber dem Versuche vieler Ethiker, die Ethik in Unabhängigkeit von jeder Metaphysik zu setzen, nachzuweisen, daß solche Systeme notwendig den Atheismus voraussetzen oder zu demselben führen. Als einzig richtiges Moralprinzip wird das des Aristoteles hingestellt: Sittlich gut ist, was der vernünftigen Natur des Menschen angemessen ist. Leider drängt sich in dem nicht unbedeutenden Werke der katholisch-jesuitische Standpunkt auf Kosten des christlichen nur allzusehr hervor: das einzig haltbare Moralprinzip ist der Probabilismus. Cathrein schrieb auch eine »Philosophia moralis« (2. Aufl. Frb. 1895).

Von den sonstigen deutschen Thomisten seien wenigstens genannt Paul Haffner, geb. 1829, Bischof in Mainz, Verf. von »Grundlinien der Philosophie« (Mainz 1881 ff.), Frz. Xav. Pfeifer, geb. 1829, Prof. des Lyceums in Dillingen, Verf. v. »Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft« (Augsb. 1881) und »Der goldene Schnitt und dessen Erscheinungsform« (ibid. 1885), Tilman Pesch, S. J., 1836—1899, Prof. in Valkenburg, Verf. von »Institutiones philosophiae naturalis« (Frb. 1880, 2. Aufl. 1897), »Das Weltphänomen« (ibid. 1881), »Die großen Welträtsel« (ibid. 1883 f., 2. Aufl. 1892), »Institutiones logicales secundum principia S. Thomae« (ibid. 1888 f.), »Seele und Leib« (1893), »Institutiones psychologicae sec. princ. S. Th.« (Frb. 1896 ff.), »Christl. Lebensphilosophie« (6. Aufl. Frb. 1900), nach der als besondere Wohltat von den Völkern empfunden werden soll, daß Christus außer dem Gebet sieben bestimmte Äußerlichkeiten festgesetzt habe, nämlich die 7 kath. Sakramente, C. M. Schneider, geb. 1840, Pfarrer in Floisdorf bei Commern, Verf. von »Natur, Vernunft, Gott« (Regensb. 1883), »Das Wissen Gottes nach der Lehre des h. Thomas« (ibid. 1884 ff.), »Areopagitica« (ibid. 1884), »Die theol. Summe des h. Thomas« (ibid. 1886 ff.), »Unbefleckte Empfängnis und Erbsünde« (ibid. 1892), »Die sozialistische Staatsidee, beleuchtet durch Thomas v. Aquin« (1894), »Das Büchlein von der Gottinnigkeit« (1900) u. s. w., Ludwig Dressel, S. J., geb. 1840, Prof. in Valkenburg, Verf. von »Der belebte und unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen« (Frb. 1883), »Lehrbuch der Physik« (1895, 2. Aufl. 1900), Matthias Schneid, geb. 1840, Domkapitular in Eichstätt, Verf. von »Natur-

philosophie im Geist des h. Thomas« (Paderb. 1873, 3. Aufl. 1890), »Philos. Lehre von Raum und Zeit« (ibid. 1886), Ernst Commer, geb. 1847, Prof. in Wien, Verf. von »Katholizität nach dem heil. Augustinus« (1873), »Die philos. Wissenschaft« (Berl. 1882), »System der Philosophie« (Paderborn 1883 ff.), »De Christo Eucharistico« (ibid. 1892), »Logik« (1897), »Immerwährende Philosophie« (1898), Wilhelm Schneider, geb. 1847, Bischof in Paderborn, Verf. von »Das Leiden Christi« (Paderb. 1875), »Das andere Leben« (ibid. 1879, 4. Aufl. 1895), »Der neuere Geisterglaube« (ibid. 1882, 2. Aufl. 1884), »Lebensweisheit« (1882), »Naturvölker« (1885 f.), »Allgemeinheit und Einheit des sittl. Bewußtseins« (Paderb. 1895), »Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre« (ibid. 1895), »Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit« (ibid. 1900), Gundisl. Feldner, geb. 1849, Verf. von »Lehre des h. Th. über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen« (Graz 1890), Christian Pesch, S. J., geb. 1853, Prof. in Valkenburg, Verf. von »Gottesbegriff in den heidn. Religionen des Altertums« (1885) u. »der Neuzeit« (1888), »Christl. Staatslehre nach den Grundsätzen der Encyklopädie vom 1. XI. 1885« (Frb. 1887), »Gott und Götter« (1890), »Institutiones propaedeuticae ad sacram theologiam« (1894, 2. Aufl. 1898), »Tractatus dogm. de Deo uno et trino« (1895, 2. Aufl. 1899) u. s. w., Th. Mayer, S. J., Verf. von »Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secund. principia Thomae Aq.« (Frb. 1885 ff.), Alfons Lehmen, geb. 1847, S. J., Verf. von »Lehrbuch der Philosophie« (ibid. 1899 f.), Carl Frick, S. J., geb. 1856, Prof. in Valkenburg, Verf. von »Logica« (ibid. 1893, 2. Aufl. 1896), »Ontologia« (ibid. 1894, 2. 1897), Jos. Jungmann, S. J., Verf. von »Ästhetik« (Frb. 3. Aufl. 1886), Clemens Bäumker, geb. 1853, Prof. in Bonn, Verf. von »Aristoteles' Lehre von den äußern und innern Sinnesvermögen« (1877), »Das Problem der Materie in der griech. Philos.« (1890), »Dominicus Gundissalinus als philos. Schriftsteller« (1899), Remigius Stölzle, geb. 1856, Prof. der Philos. in Würzburg, Verf. von »Lehre von der Unendlichkeit bei Aristoteles« (1882), »Cicero: de oratore lib. I. erklärt« (1887), »Abälards verurteilter Traktatus de unitate et trinitate divina« (1891), »K. E. v. Baer u. seine Weltanschauung« (1897), »A. v. Köllers Stellung zur Descendenzlehre« (1901).

Wichtiger als alle zuletzt aufgeführten Thomisten sind einige katholische Philosophen, welche wie Deutinger, Neudecker, Michelis, Braig, Jos. Müller, v. Hertling und ganz besonders E. L. Fischer sich auf einen mehr selbständigen Standpunkt gestellt haben und die thomistische Philosophie der fortgeschrittenen

philos. Entwicklung entsprechend weiterzubilden versuchten.

Während Friedrich Michelis, 1815—1885, Prof. in Paderborn und Braunsberg, ein eifriger Gegner der Unfehlbarkeitslehre, deshalb des Amtes entsetzt und exkommuniziert, seit 1874 Seelsorger der altkath. Gemeinde in Freiburg i. Br., das Bewußtsein zum Ausgangspunkt der philos. Spekulation machte, gab Martin Deutinger, 1815—1864, Lehrer der Philosophie in Freising und Dillingen, als festen, zweifelsfreien Ausgangspunkt das »Ich kann denken« an und kam immer wieder auf den Persönlichkeits- und Freiheitsgrund als Prinzip aller Erkenntnis zurück. Die religiöse Wendung, die er allen Untersuchungen gab, führte ihn dazu, nicht nur die Seelenlehre mit der Rückkehr der Seele in ihren Urgrund und die Metaphysik mit der unendlichen Liebe, die der dreieinige Gott ist, sondern auch die Kunstlehre mit der Aussicht auf ein Philosophie und Poesie vereinigendes religiöses Epos und die Moralphilosophie damit enden zu lassen, daß die höchste Vollkommenheit in dem Empfangen des Geistes der Heiligung durch die freie Liebe bestehe. Michelis schrieb außer einer Anzahl von Schriften über Plato und Kant eine »Gesch. der Philos.« (Braunsberg 1865), die »Philosophie des Bewußtseins« (Bonn 1878), »Das Gesamtergebnis der Naturwissenschaften denkend erfaßt« (Frbg. 1885), Deutinger schrieb »Grundlinien einer pos. Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Teile der Philos. auf christl. Prinzipien« (Regensburg 1843—49) und »Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie« (aus dem Nachlaß herausg. v. Lorenz Kastner, München 1866). An Deutinger knüpfte G. Neudecker, geb. 1840, Dozent der Philosophie in Würzburg, in den Schriften »Der Philosoph Deutinger und ultramontane Sophistik« (Würzb. 1877), »Das Grundproblem der Erkenntnistheorie« (Nördl. 1881), »Grundlegung der reinen Logik« (Würzb. 1882) an, indem er die Voraussetzung für alle Gewißheit im Selbstbewußtsein fand. Das Selbstbewußtsein ist uns an sich gewiß und bildet damit den festen Punkt für Sein und Denken.

Carl Braig, geb. 1853, Prof. der Philosophie in Freiburg i. Br., Verf. von »Zukunftsreligion des Unbewußten« (Frb. 1882), »Philos. System von Lotze« (ibid. 1884), »Kunst des Gedankenlesens« (ibid. 1886), »Encyklopädie der theor. Philos.« (6. Aufl. 1886), »Gottesbeweis oder Gottesbeweise?« (ibid. 1888), »Apologie des Christentums« (ibid. 1889), »La Mettrie« (1891), »Die Freiheit der philos. Forschung« (1894), »Vom Denken« (Frb. 1896), »Vom Sein« (ibid. 1896), »Vom Erkennen« (ibid. 1897) u. s. w. sieht die Erkenntniswahrheit in der Übereinstimmung des Erkenntnisinhalts

mit dem Erkenntnisgegenstand. Der Ausgang für sein Philosophieren ist der Subjektivismus.

Georg v. Hertling, geb. 1843, Prof. der Philosophie in München, Präsident der Görresgesellschaft, Verf. von »Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles« (Bonn 1871), »Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung« (ibid. 1875), »Albertus Magnus« (Köln 1880), »Aufsätze und Reden« (1884), »J. Locke und die Schule von Cambridge« (Frb. i. Br. 1892), »Naturrecht und Sozialpolitik« (ibid. 1893), »Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft« (ibid. 1899) u. a. erklärt die Forderung, die Dinge in ihrem Ansich zu erfassen, für eine ungeeignete, denn sie würde nichts anderes von uns verlangen als die Dinge so zu erkennen, wie sie erkannt werden müßten, wenn sie nicht erkannt werden. Wir können niemals aus unserem Denken und unseren Vorstellungen heraus und unmittelbar an die äußeren Dinge herankommen; zwischen uns und ihnen steht jederzeit die Vorstellung, die wir von ihnen haben, wo sie fehlte, wüßten wir überhaupt von den Dingen nichts. Dennoch findet unsere Einheit suchende Vernunft als letzten Grund eine schöpferische mit Macht und Weisheit ausgestattete Ursache. Gegenüber der mechanischen Naturerklärung verteidigt Hertling energisch die teleologische.

Josef Müller, geb. 1855, Doktor der Philosophie in München-Pasing, Herausgeber der »Renaissance«, Verf. von »Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart« (Mainz 1894), »Die Seelenlehre J. Pauls« (ibid. 1894), »Das Wesen des Humors« (ibid. 1895), »Eine Philosophie des Schönen in Natur und Kunst« (ibid. 1897), »System der Philophie« (ibid. 1898), »Pädagogik und Didaktik auf modernwissensch. Grundlage« (1898), »J. Paul-Studien« (1899) u. s. w., findet den Grund aller Gewißheit im Ich. Indem er das einheitliche Ichbewußtsein in allem Wechsel seiner Produktionen und Affektionen kraft unmittelbarer Evidenz als identisch nimmt, gelangt er zu einer Unterscheidung dieses kontinuierlich Einen von dem rastlos wechselnden Vielen im psychischen Leben. Wenn das Ich auch, von seinen Funktionen, Akten und Beziehungen losgelöst, in vollkommener Isoliertheit nicht zu erfassen, sondern aufs Innigste mit dem gesamten psychischen Leben verwoben ist, so daß es nur in lebendigster Wechselwirkung mit der Außenwelt gedacht werden kann, so bleibt seine substantielle Festigkeit und Wirklichkeit doch bestehen. Die einzig richtige Weltanschauung ist der Theismus. In der Psychologie weist Müller die monistischen Ansichten über das Verhältnis von Leib und Seele zurück. Die geistigen und leiblichen Funktionen haben ihre besondere

Basis, stehen aber zusammen in Wechselbeziehung. Die Seele ist das Primäre, Gestaltende und Formierende, die Materie das Passive, die Formen Aufnehmende. Das Realprinzip der Ethik ist die göttliche Autorität. Von ihr stammt das dem Menschen eingepflanzte sittliche Gefühl sowie die sittlichen Ideen. Moral und Religion hängen eng zusammen. Mit dem Verlust des Glaubens an den persönlichen Gott geht das allmähliche Schwinden der Tugend Hand in Hand. Gott ist die νόησις νοήσεως, das höchste, sich selbst als das einzig ihm ganz genügende Objekt stets umfassende Denken und zugleich Schöpfer und Lenker des Universums.

Engelbert Lorenz Fischer, geb. 1845, Stadtpfarrer in Würzburg, vielleicht der bedeutendste katholische Philosoph der Gegenwart, schrieb »Über das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischem Gebiet« (Mainz 1875), »Heidentum und Offenbarung« (ibid. 1878), »Die Urgeschichte des Menschen und die Bibel« (Würzburg 1879), »Über den Pessimismus« (Frankf. a. M. 1880), »Das Problem des Übels und die Theodicee« (Mainz 1883), »Über das Prinzip der Organisation und die Pflanzenseele« (ibid. 1883), »Die Grundfragen der Erkenntnistheorie« (ibid. 1887), »Theorie der Gesichtswahrnehmung« (ibid. 1891), »Das Grundproblem der Metaphysik« (ibid. 1894), »Der Triumph der christl. Philosophie gegenüber der antichristl. Weltanschauung am Ende des 19. Jhrhs.« (ibid. 1900), »Friedrich Nietzsche« (Regensb. 1901), »Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum« (ibid. 1903), »Erinnerungen und Grundsätze aus meinem Leben« (ibid. 1904) u. a. Fischers Bedeutung verlangt eine eingehendere Vorführung seiner Hauptgedanken. In der Erkenntnistheorie hat Fischer den bisher darin herrschenden Idealismus ebenso entschieden als gewandt bekämpft, indem er in seinem Werke »Die Grundfragen der Erkenntnistheorie« (1887) alle zu seiner Begründung vorgebrachten Beweise in ihrer Haltlosigkeit nachwies und die Quelle aufdeckte, woraus die falschen idealistischen Ansichten fließen. Dann hat er an die Stelle des Idealismus eine eigene Theorie gesetzt, die er »kritischen Realismus« oder auch »Ideal-Realismus« nennt. Er legt dabei den Hauptaccent auf die Wahrnehmung, und zwar zunächst auf die innere, worunter die unmittelbare Auffassung unserer eigenen Bewußtseinsvorgänge zu verstehen ist. Hier weist er nach, daß wir durch die innere Wahrnehmung eine sichere und zugleich reale, d. h. sachgemäße Erkenntnis von dem bezüglichen Tatbestand erhalten. Dasselbe zeigt er auch von der äußeren Wahrnehmung, indem er darlegt, daß

dieselbe uns mehr als bloß subjektive Bewußtseinsinhalte bietet, nämlich von unserem Bewußtsein Unabhängiges, folglich etwas Reales und Objektives. Er beweist das folgendermaßen: 1. Unzweifelhafter Bewußtseinsinhalt ist das, was wir wirklich in unserem Bewußtsein wahrnehmen. Nun aber nehmen wir die äußeren Wahrnehmungsobjekte nie in unserm Bewußtsein wahr, sie können also auch keine Bewußtseinsinhalte sein; 2. die äußeren Wahrnehmungsobjekte, zumal die des Gesichts- und Tastsinnes, tragen stets den Charakter der Räumlichkeit an sich; das ist aber bei allen wirklichen unbestreitbaren Bewußtseinsinhalten erfahrungsgemäß nicht der Fall, sie können also nur objektiv sein; 3. wäre das äußerlich Wahrgenommene wirklich nichts anderes als unsere subjektiven Bewußtseinsinhalte, dann müßten notwendigerweise das Licht und die Farben, der Schall und die Töne, die Hitze und die Kälte, das Harte und das Weiche, das wir äußerlich wahrnehmen, in ihrer natürlichen Konkretheit in unserem Gehirn sein, da man dieses allgemein als Sitz unseres Bewußtseins betrachtet. Wenn wir z. B. ein hellloderndes Feuer anschauen, müßte eine hohe Temperatur in unserm Gehirn entstehen u. s. w., was tatsächlich nicht geschieht; 4. was in meinem Bewußtsein vorgeht, kann kein anderer wahrnehmen als ich selbst. Nun aber können die von mir äußerlich wahrgenommenen Objekte auch viele andere zu derselben Zeit und an demselben Orte beobachten; sie können also nicht meine Bewußtseinsinhalte sein; 5. die äußerlich wahrgenommenen Gegenstände sind größtenteils derart beschaffen, daß wir uns auch praktisch an ihnen betätigen können; ein ähnliches ist mit unseren Bewußtseinszuständen, den Empfindungen und Vorstellungen in uns, nicht möglich. Auf einen bloß vorgestellten Stuhl kann man bekanntlich sowenig sitzen, als mit einer bloß vorgestellten Feder schreiben. Wohl aber kann man sich auf einen äußerlich wahrgenommenen Stuhl setzen und mit einer äußerlich wahrgenommenen Feder schreiben. Folglich ist das Äußerlichwahrgenommene dem Sein nach von der bloßen Vorstellung verschieden; dasselbe ist mehr als dicht und etwas anderes als ein subjektiver Bewußtseinszustand. Es muß daher außerhalb meines Bewußtseins sein. Nun entgegnet freilich der erkenntnistheoretische Idealismus, daß es unmöglich sei, etwas außer uns wahrzunehmen. Darauf erwidert Fischer, daß allerdings das Wahrnehmen als Akt nicht außerhalb des betreffenden Subjekts stattfinden kann; ob aber auch das Objekt der Wahrnehmung nicht außerhalb desselben sein kann, läßt sich nicht ohne Weiteres behaupten. Ja, genau genommen ist die ganze berühmte Frage, wie äußere Wahrneh-

mung möglich ist, von vornherein verfehlt; denn die Begriffe »Außen« und »Innen« haben nur bei den Körpern oder den Sinnendingen Geltung, nicht aber bei dem Geist und seinem Bewußtsein, bei denen es weder ein Außen noch Innen gibt. Es ist also im Grunde verfehlt, von einer äußeren und inneren Wahrnehmung zu sprechen; denn die Wahrnehmung ist in letzter Instanz ein Bewußtseinsakt und deshalb als solcher weder äußerlich noch innerlich. Nur mit Rücksicht auf unsern Körper und die andern Körper gibt es für uns ein Äußeres und Inneres, aber nicht mit Rücksicht auf unser Bewußtsein. Bei dem letzteren handelt es sich tatsächlich nur um seine eigenen Zustände und Akte, sowie um das, was ihm an sich fremd und darum »Objekt« oder »Gegenstand« ist. Dieser letztere ist für das Bewußtsein weder außerhalb noch innerhalb, sondern einfach etwas, auf das es sich bezieht, um es zu erkennen. — Diese Beziehung ist nun keine unmittelbare, sondern durch die Sinnesorgane und beim Gesichts- und Gehörsinn auch durch äußere Medien, wie Äther und Luft, vermittelte und folglich bedingte. Darum ist die Sinneswahrnehmung immer relativ, so daß wir die Dinge nicht in ihrem reinen Ansichsein wahrnehmen, sondern so, wie sie uns je nach den physikalischen und physiologischen Bedingungen, unter denen wir sie sinnlich erfassen, erscheinen. Wir nehmen auch nicht die eigentlichen »Substanzen« der Dinge wahr, sondern nur deren Wirkungsprodukte oder Erscheinungen. In diesen 2 Punkten ist also der Idealismus im Recht. Es zeigt sich das besonders klar bei den Gesichtswahrnehmungen, über welche Fischer ein eigenes größeres Werk »Theorie der Gesichtswahrnehmungen« verfaßt hat. In diesem Buche legte er den Grund zu einer neuen philosophischen Disziplin, nämlich zur »psychologischen Optik«, die eine Ergänzung zu der bereits vorhandenen physikalischen und physiologischen Optik bildet. Er gibt hier eine ausführliche Analyse der verschiedenen Vorgänge, die das Sehen bewirken und kommt zu dem Ergebnis, daß wir unter normalen Verhältnissen die Gegenstände in der Farbe, Größe und Gestalt sehen, wie sie sich uns in ihren von uns empfundenen und unwillkürlich nach außen projizierten Netzhautbildern darstellen. Fischers Erkenntnistheorie steht also in der Mitte zwischen dem extremen Idealismus, welcher die äußeren Wahrnehmungsgegenstände für Erzeugnisse unseres Bewußtseins oder für bloße Vorstellungen hält, und dem extremen Realismus, der sie als etwas rein Objektives oder als das Ansichsein der Dinge betrachtet. Sie sind ihm zufolge zwar etwas von unserm Bewußtsein Unabhängiges und damit Reales

und Objektives, aber nicht rein objektiv, sondern auch subjektiv, weil in Beziehung zum wahrnehmbaren Subjekt und durch dessen Sinnesorgane bedingt.

Ähnlich nimmt Fischer auch in der Metaphysik einen vermittelnden Standpunkt zwischen dem absoluten Monismus und dem absoluten Dualismus ein. Die metaphysische Grundfrage, wie die Welt trotz aller Verschiedenheit der sie bildenden Wesen als einheitliches System, als welches sie sich uns darstellt, möglich ist, löst sich für F. dahin, daß sie ihm als Folge des durchgängigen Kausalzusammenhanges der Dinge erscheint. Die 2. Frage, wie dieser Kausalzusammenhang mit seiner Wechselwirkung der Dinge zu erklären ist, beantwortet er dahin, daß alle Weltdinge trotz ihrer großen Verschiedenheiten ein Grundwesen mit einander gemein haben. Als solches hat Fischer zunächst die Energie oder die Wirkungsfähigkeit erklärt. Alle Dinge besitzen entweder aktuelle oder potenzielle Energie, indem jedes Wesen ein substanzielles Kräfte-System darstellt. Es fragt sich nun, ob es nur eine oder mehrere Klassen von Energien gibt, mit anderen Worten, ob unter den Energien der Welt ein wesentlicher Unterschied besteht, oder ob alle nur verschiedene Formen derselben Art von Energie sind, wie der mechanische Monismus behauptet. Die Frage läßt sich nach F. nur auf Grund der Tätigkeitsweisen der Energien beantworten. Wenn wir dieselben in der Natur mit einander vergleichen, so werden wir finden, daß sie wohl in der Form von einander abweichen, aber im Grundcharakter übereinstimmen. Dieser Grundcharakter ist die Bewegung; alle Naturprozesse vollziehen sich entweder in Massen- oder Molekular- oder Atombewegungen und gehen in einander über. Daraus geht hervor, daß die physikalisch-chemischen Energien der Natur, da sie in einander verwandelbar sind, nicht wesentlich von einander verschieden sein können. Anders aber steht es mit den seelischen Tätigkeiten. Diese sind nicht transcendenter Art wie die körperlichen, sondern immanent, d. h. sie bleiben stets in dem Subjekt, von dem sie ausgehen. Ferner sind sie reflexibel, was die körperlichen Tätigkeiten auch nicht sind. So geht das Fühlen auf sich selbst zurück, wodurch das Bewußtsein entsteht. Desgleichen vermag das Denken sich auf sich selbst zu richten, womit das Selbstbewußtsein gegeben ist. Auch unser Wille kann sich selbst wollen. Aber kein Atom, Molekül oder Körper vermag auf sich selbst zu wirken, sondern nur auf anderes. Endlich sind die seelischen Tätigkeiten nicht verwandelbar wie Körper. Es besteht also zwischen den körperlichen und den seelischen Tätigkeiten ein

wesentlicher Unterschied, so daß es zwei Klassen wesentlich verschiedener Energiewesen gibt, wenn sie auch alle Grundwesen sind, soforn ihnen allen Energie oder Wirkungsfähigkeit zukommt. Freilich ist das alles nur die eine Seite ihrer metaphysischen Natur, die reale. Es kommt ihnen aber auch eine ideale Seite zu, ein logischer Charakter, indem alle Wesen, die physischen wie die psychischen, den logischen Grundgesetzen der Idealität, der Kontradiktion und der Kausalität unterliegen, folglich Vernunftwesen sind. Die einen — die geistigen — bewußte, die andern — die körperlichen — unbewußte; denn es gibt nicht nur eine Logik oder Vernunft im Denken oder Geiste, sondern auch im Sein; die erstere ist die bewußte, die zweite die unbewußte Vernunft. Sonach ist der gemeinsame Hauptcharakter oder das Grundwesen aller Dinge die Energie und die Vernunft oder die »Vernunft-Energie«. Die Weltwesen besitzen dieselbe, weil sie bedingt sind, in relativer oder beschränkter Weise, das absolute Sein oder Gott in absoluter Weise. Gott ist daher die absolute Vernunft-Energie.

Wie nun die Dinge im Grund-Wesen mit einander übereinstimmen, so auch in den Grund-Gesetzen, die Fischer deshalb die »Universalgesetze alles Wirklichen« genannt hat, weil kein Wesen von denselben ausgenommen ist. Als solche hat er 10 gefunden: das Gesetz der durchgängigen Konkretion, Systematik, Energetik, logischen Determination, Relation, relativen Gleichheit, Verwandtschaft, relativen Verschiedenheit, Bestimmtheit und Übereinstimmung. Alle Wesen stimmen von Natur aus derart zusammen, daß sie das einheitliche, bis ins kleinste Detail gegliederte Weltsystem bilden; denn wenn sie auch in bedeutenden Gegensätzen zu einander stehen, so gleichen sie sich doch immer insoweit aus, daß die Harmonie des Ganzen nie gestört wird. Darauf beruht bei allem Widerstreit der Kräfte die großartige harmonische Weltordnung und der Bestand des Kosmos. Diese metaphysische Theorie, der zufolge das Grundwesen aller Dinge die Vernunft-Energie bildet, nennt Fischer das System des Vernunft-Energismus.

Was endlich die Entstehung der Welt betrifft, so hat Fischer gleichfalls eine eigene Theorie darüber aufgestellt. Er verwirft sowohl die von Dühring und Spencer angenommene ursprüngliche »absolute Indifferenz« des Stoffes als auch das von Strauss und Haeckel u. a. behauptete »Chaos« als Urzustand der Welt, da aus beiden Hypothesen sich nicht in befriedigender Weise die Weltbildung erklären läßt. Nach Fischer waren ursprünglich nur die Grundstoffe durch göttliche Schöpfung vor-

handen, und zwar wahrscheinlich in Gestalt einer ungeheuren Nebelmasse. Aber diese Masse war nicht ein wirres, sinnloses Durcheinander von Atomen, sondern es waren bereits in ihr, ähnlich wie beim Protoplasma eines Organismus, die Grundelemente in gewisse gesetzmäßige Beziehung zu einander gesetzt und bildeten ein wenn auch verhältnismäßig einfaches geordnetes System, aus dem im Laufe der Zeit durch fortschreitende Differenzierung und Integrierung immer neue, mehr oder minder zusammenhängende Systeme sich entwickelten, so daß daraus das System allerSysteme: der Kosmos entstand. Das ist die »Prädispositionstheorie« Fischers. Dieselbe wandte erauch zur Erklärung des Ursprung des Lebens an. Wie nämlich die Entstehung der Himmelskörper das Ergebnis einer großartigen Entwicklung aus dem Ursystem der Welt war, so sind auch die Organismen als das naturgesetzliche höchste und darum letzte Entwicklungsprodukt der planetarischen Bildungsvorgänge der Erde zu betrachten. Was dabei die menschliche Seele betrifft, so ist dieselbe nicht wie die Tierseele ein bloßes Sinnenwesen, sondern sie besitzt neben den sinnlichen höhere, übersinnliche Kräfte, wie die Vernunfterkenntnis, den freien Willen, die ethischen, ästhetischen und religiösen Gefühle. Sie ist damit ein geistiges Wesen, das über die Natur hinausragt und dieselbe theoretisch erfassen und praktisch beherrschen kann, sie kann also unmöglich ein bloßes Naturprodukt sein. Vielmehr muß der Geist des Menschen, da er in seinem Wesen und in seinen Kräften über der Natur steht, auch von einem über die Natur erhabenen, gleichfalls geistigen Schöpfungsprinzip stammen, d. i. von Gott. Daraus ergibt sich als die höchste ethische Aufgabe des Menschen, die von Natur aus ihm innewohnende Vernunft-Energie so viel als möglich durch die freie Tat ins Werk zu setzen oder unsere Wesensanlagen je nach unserer Stellung in unseren Verhältnissen in der Welt nach Kräften zu verwirklichen, oder konkret ausgedrückt: Gott, dem Vollkommensten, in der Gesinnungs- und Handlungsweise möglichst ähnlich zu werden.

3. Neuere Spinozisten und Leibnizianer.

Eine eigentümliche Erneuerung der Leibnizschen Philosophie hat Max Droßbach versucht, sofern er seinen an Leibniz sich anschließenden Atomismus mit dem Unsterblichkeitsglauben verbinden wollte. Alle Wesen sind unendlich, und weil unendliche Wesen viele in sich einschließen können, sind viele Wesen möglich. Die unendlichen Wesen bilden eine Stufenreihe und stehen unter einander in Wechselbeziehung, wodurch der Weltprozeß

gebildet wird. Der Weltprozeß ist die unendliche Summe der subjektiven Zustände dieser Wesen. Das Ziel des Weltprozesses ist die Entfaltung des inneren Wesens der Dinge; er ist in allen gleich und nur in den Formen verschieden. Das Stufenreich der Wesen weist auf eine höchste Stufe und damit auf ein Wesen, welches in der vollkommensten Verbindung mit allen andern steht, in vollkommenster Form auf die andern wirkt und die Wirkungen der andern aufnimmt und die höchste Macht und Intelligenz besitzt. Dieses höchste Wesen ist der inner-, nicht überweltliche Gott. Von diesen Grundgedanken aus verteidigt Droßbach dem Materialismus gegenüber auch die individuelle Unsterblichkeit. In seiner Erkenntnistheorie polemisiert Droßbach besonders gegen Kant und die Beschränkung des menschlichen Erkennens auf die Erscheinungen. Droßbach schrieb »Die individuelle Unsterblichkeit« (Olmütz 1853), »Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüts« (Lpz. 1858), »Die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung« (Halle 1865), »Die Genesis des Bewußtseins nach atomistischen Prinzipien« (ibid. 1866), »Über Erkenntnis« (ibid. 1869), »Über die verschiedenen Grade der Intelligenz in der Natur« (Berl. 1873), »Über Kraft und Bewegung« (1876), »Über den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie« (Lpz. 1881), »Über die scheinbaren und wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt« (Halle 1884). Wie Droßbach, so hatte schon vorher Michael Petöcz die Leibnizsche Philosophie zu erneuern gesucht. In seiner Hauptschrift »Ansicht der Welt, ein Versuch, die höchste Aufgabe der Philosophie zu lösen« (Lpz. 1838) hat Gott als die höchste Intelligenz die unermeßliche Fülle seiner Ideen in Seelen offenbart, welche die allein wirklichen Wesen bilden, von denen die lebenden die nicht lebenden zu ihrer Hülle verwenden und in dem Einswerden mit dieser Hülle die Geister erzeugen, die sich, jeder in seiner Welt, manifestieren.

Als Erneuerer des Spinozismus sind Adolf Steudel, 1805—1887, Rechtsanwalt und später Obertribunalsprokurator in Stuttgart, und Helene Bender, geb. 1854 in Luxenberg, z. Z. in Eisenach, zu bezeichnen. Steudel vertritt in seinen Schriften — »Philosophie im Umriß«, 1. Teil: »Theoretische Fragen« (Stuttg. 1871), 2. Teil: »Prakt. Fragen« (ibid. 1877ff) mit den drei Abteilungen »Kritik der Sittenlehre, Religion, bes. der christlichen und der Rechtslehre« — einen spinozistischen Pantheismus, nach dem es ein unendliches göttliches Wesen gibt, das der Seins- und Erscheinungsgrund alles Seins und Geschehens ist und sich in allen

weltlichen Dingen offenbart. Die Religion besteht zwar in ihrem Recht, nicht aber als christliche, die der reine realitätslose Mythos und purer Aberglaube ist. An ihre Stelle setzt der Staat eine andere, deren Kernpunkt der Glaube an einen alles umfassenden Gott ist. — Helene Benders wichtigste Schrift ist »Zur Lösung des metaphysischen Problems« (Berlin 1886). Das Ziel, das H. Bender in diesem Buche verfolgt, ist der Versuch einer Neubegründung der Weltanschauung Spinozas unter Zuhülfenahme der Atomistik und einer freien selbständigen Auffassung der Kantschen Lehren von der Idealität des Raumes und der Zeit. Die erste der vier Abhandlungen des genannten Buches »Die Substanz als Ding an sich« beleuchtet zunächst kritisch das Verhältnis der Kantschen Kategorienlehre zu Kants Ding an sich und zwar unter spezieller Berücksichtigung der von Kant versuchten Unterscheidung zwischen Noumenon und transcendentalem Objekt. Darauf wird die Realität der Außenwelt kurz begründet und somit die Notwendigkeit einer Revision der Kategorienlehre klar gelegt. Hieraus zieht H. Bender die Konsequenz, daß das Ding an sich Kants trotz seiner unbezweifelbaren Realität als Ding an sich im eigentlichen (absoluten) Sinne nicht anerkannt werden kann. Fragt man nun, wie wir zu dem Begriff des Dings an sich im absoluten Sinne, d. h. zu dem Begriff des Unbedingten kommen, und worauf die logische Berechtigung desselben beruht, so verweist H. Bender auf einen unserer reinen Verstandesbegriffe, der den Ausdruck einer unwillkürlichen und für uns notwendigen Funktion unseres Denkvermögens ist, nämlich auf den reinen Verstandesbegriff der Substanz. Dieser Begriff ist durch nichts, was uns in der Erfahrung gegeben wird, realisierbar. Er führt daher über das Gebiet der Erscheinungswelt wie über das aller ihr zu Grunde liegenden Einzeldinge hinaus und zwingt uns, ein allen nur bedingt realen Erscheinungen gemeinsam zu Grunde Liegendes, alle Dinge samt allen ihren Relationen in sich Begreifendes, selbst aber zu keinem außer ihm Existierenden in Relation stehendes Unbedingtes mit gebieterischer Notwendigkeit vorauszusetzen. Die Kritik unseres Erkenntnisvermögens, indem sie uns über die Natur und den Wert unserer reinen Verstandesbegriffe aufklärt und uns dabei auch die Bedeutung des Substanzbegriffes zum Bewußtsein bringt, führt geraden Weges zur Alleinheitslehre Spinozas zurück, und die Rechtfertigung des Dings an sich im absoluten Sinne gestaltet sich ganz von selbst zu einer Rechtfertigung des sogenannten ontologischen Gottesbeweises, oder richtiger, sie drängt zur Aufstellung eines solchen in neuer Gestalt; denn in der alten Gestalt war dieser Beweis

allerdings nicht haltbar, und Kant war durchaus im Recht, wenn er ihm gegenüber erklärte, daß man niemals aus einem bloßen, beliebig angenommenen Begriff auf die objektive Bedeutung dieses Begriffes (d. h. auf die reale Existenz des in dem Begriffe Gedachten) schließen könne, und wenn er demgemäß forderte, daß man ihm die Notwendigkeit des angeblich schlechterdings Notwendigen allererst beweise. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man, statt kurzweg zu dekretieren: das absolut Notwendige kann nicht nicht sein — folglich muß es existieren, vielmehr den Nachweis führt, daß man auf durchaus legalem Wege, nämlich durch Anwendung des reinen Verstandesbegriffes der Substanz, zu jenem Begriffe des absolut Notwendigen (oder richtiger des notwendigen Absoluten) gelangt ist, indem man ganz folgerichtig schließt: wechselnde Accidenzien setzen ein absolut Beharrliches als Bedingung der Möglichkeit ihres eigenen Daseins voraus; nun sind alle Erscheinungen der Erfahrungswelt durchaus nur bedingt reale Accidenzien, folglich usw. Dieser Schluß ist genau so sicher und unanfechtbar wie jeder, der von einer gegebenen Wirkung auf das Dasein einer ihrem Wesen nach oft keineswegs erkennbaren Ursache schließt; denn beide gründen sich gleicherweise auf Kategorien, welche alle das Eigentümliche haben, daß sie ein Mannigfaltiges derart verbunden vorstellen, daß das eine Glied des gedachten Verhältnisses das andere als notwendiges Korrelat seines eigenen Daseins voraussetzt, weshalb, wenn eines von beiden in der Erfahrung gegeben ist, alsogleich auf die Existenz des andern geschlossen werden muß. Da hieraus folgt, daß alle Kategorien nur Anwendung finden können, wenn wenigstens eines von beiden Gliedern de facto gegeben ist, so ist allerdings an sich klar, daß niemals aus dem bloßen Begriff Substanz auf die reale Existenz eines absolut Beharrlichen geschlossen werden könnte, wenn nicht die bedingt realen Accidenzien gegeben wären und durch ihr Dasein zu jenem Schlusse zwängen; da sie aber gegeben sind, ist auch die Existenz des absolut Realen unzweifelhaft gewiß. So ist zwar jede positive Erkenntnis vom Wesen des Dinges an sich den Menschen versagt, auch der Substanzbegriff führt nicht zu ihr, aber dieses negative Resultat schließt doch ein nicht zu unterschätzendes positives mit ein; die Existenz des absolut Realen, d. h. des allervollkommensten Wesens, ist uns gesichert, die Überzeugung von der Realität des höchsten oder, wie Kant sich selbst ausdrückt, des einzigen der Natur unserer Vernunft gemäßen Ideals ist fest begründet. Die zweite Abhandlung »Über die Idealität von Raum und Zeit« sucht den Wert

und die wissenschaftliche Bedeutung eines gemäßigten Idealismus in das rechte Licht zu stellen. Das hier gewonnene Resultat ist das, daß Raum und Zeit zwar wirklich lediglich in der Anschauung existierende Einheiten, bloße Vorstellungsformen sind, daß sie aber als Formen der Vorstellung objektiv-realer Verhältnisse angesehen werden müssen. Die dritte Abhandlung »Die Atomenlehre, was sie leistet und was ihr fehlt« entwickelt in ihrem ersten Teile die logische Existenzberechtigung des Atoms, insofern sie begreiflich macht, daß sich dasselbe recht wohl ohne Widerspruch denken lasse, und zwar als eine aus eigener Initiative unausgesetzt tätige, nicht ausgedehnte (immaterielle) unteilbare Kraft, und führt sodann die metaphysische Bedeutung desselben vor Augen. Diese besteht darin, daß der Atomismus das Dasein aller nur vorübergehenden Erscheinungen, die als solche lediglich zeitlich bedingte Realität haben, aus der Natur, dem eigensten Wesen zeitlich unbedingter Urelemente herleitet und damit die Zurückführung alles Bedingten auf das Unbedingte, jenes höchste und letzte Ziel, dem unser Erkenntnisdrang zustrebt, vorbereitet, ja einen Teil jener gesuchten prinzipiellen Lösung des Weltproblems darbietet und bereits enthält. Trotzdem aber der Atombegriff so als ein zwar sehr nützlicher, ja für die Philosophie notwendiger erscheint, vermag er doch für sich allein unser metaphysisches Bedürfnis nicht in ausreichender Weise zu befriedigen. Daher ist die Atomenlehre, als Fundament einer selbständigen, in sich geschlossenen Weltanschauung gedacht, unzulänglich und bedarf einer metaphysischen Ergänzung. Diese Ergänzung kann nur in einer spekulativen Idee eines durch die wesentlich einheitliche Natur des Weltganzen in allen seinen Entwicklungsstadien bestimmten, alle im Laufe der Zeit wirklich werdenden Zustände und Erscheinungsphasen umfassenden, in sich zurücklaufenden Weltprozesses gefunden werden. Durch diese Idee, mit deren Hilfe der spinozistische Grundgedanke der unzerstörbaren, ewigen Wesenseinheit alles Seienden gleichsam Greifbarkeit und Körperlichkeit erlangt, wird aber den einzelnen Atomen die absolute Selbständigkeit genommen und damit die spezifisch materialistische Anschauungsweise, die recht eigentlich auf die Verselbständigung der Atome abzielt, die in den selbständig gedachten Urelementen als solchen das einzig Wesentliche, in ihren wechselseitigen Beziehungen dagegen etwas durchaus Nebensächliches und demgemäß im Kosmos als solchem auch lediglich ein rein äußerliches und seiner Zusammensetzung nach zufälliges Konglomerat derselben erblickt, von Grund aus zerstört; denn an die Stelle dieses Konglomerates tritt ein auf sich selbst

ruhendes, lebendiges, organisch gegliedertes Ganzes, dessen wahres, eigenstes Wesen freilich unbekannt ist, weil es nicht nach Analogie endlicher Organismen und Intelligenzen gedacht und vorgestellt werden kann, das aber auf alle Fälle als das wahrhaft Wesentliche, alles einzelne Beherrschende und Bestimmende erscheint, dem gegenüber das einzelne Atom, dieses A und O der Materialisten, zu der untergeordneten, dienenden Stellung eines bloßen kausalen Momentes herabsinkt. Die vierte Abhandlung des Benderschen Buches versucht den Nachweis, daß Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung die einzigen ursprünglichen Kategorien sind.

II. Hauptteil.

Der Aufschwung der Naturwissenschaften und ihr Einfluß auf die Philosophie.

---

1. Kapitel.

Die wichtigsten Förderer der neueren Naturwissenschaft.

Wie bereits in der Einleitung erörtert wurde, war mit dem Niedergang der Philosophie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ein Aufschwung der Naturwissenschaften Hand in Hand gegangen. Die Philosophie hatte nicht geleistet, was man von ihr erwartet hatte; sie war zur Sache der bloßen Schule geworden. Demgegenüber war die Naturwissenschaft durch eine Reihe wichtiger Erfindungen und Theorien ins praktische Leben eingedrungen und hatte damit auch auf die allgemeine Weltanschauung immer größeren Einfluß gewonnen. Hermann v. Helmholtz, Du Bois-Reymond, Virchow und andere Forscher hatten die Naturwissenschaft auf eine Höhe geführt, wie sie vorher fast unmöglich erschien. Den Höhepunkt dieses Aufschwungs bildete der Darwinismus, unter dessen Herrschaft die Naturwissenschaft lange Zeit gestanden hat und zum Teil noch steht, wenn auch die Lehre von der Macht des Zufalls in der Welt und der natürlichen Auswahl im Kampf ums Dasein als den alleinigen Prinzipien der Weltentwicklung in der Jetztzeit immer mehr zurückgedrängt wird. An ihre Stelle sind unter Festhaltung einer besonnenen Descendenzlehre Gedanken getreten, die einerseits den von Darwin schon

aufgestellten Prinzipien der Gewöhnung und des Gebrauchs entsprechen, andrerseits aber auch den inneren Entwicklungsgründen eine weitgehende Bedeutung zuerkennen.

a) Hermann v. Helmholtz und seine Gesinnungsgenossen.

Hermann v. Helmholtz wurde 1821 in Potsdam geboren, studierte in Berlin Medizin, wurde 1848 Assistent am anatomischen Museum in Berlin, 1849 a. o., 1852 o. Professor der Physiologie in Königsberg, 1856 in Bonn, 1859 in Heidelberg und 1871 in Berlin, wo er 1894 starb. Helmholtz war einer der größten und vielseitigsten Denker, der allezeit einen auf das Ganze gerichteten Blick mit der gründlichsten Erfahrung des Einzelnen verband. Er gehört zu denjenigen Naturforschern, welche von der Notwendigkeit des Zusammenwirkens der Philosophie und Naturwissenschaft fest überzeugt sind; verdankt er doch seine hervorragende Stellung nicht zum wenigsten der Philosophie, besonders der Anregung, welche er durch Kant empfing. Schon in seinem Vortrag »Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften« (1862) spricht er sich entschieden dafür aus, daß alle Fakultäten stets Hand in Hand gehen müßten, wenn die Gesamtarbeit nicht ohne Erfolg sein soll. Der Vortrag »Über das Sehen des Menschen«, gehalten 1855 zum Besten des Kantdenkmals in Königsberg, erweist, daß Kants Ideen auch heute noch leben und sich entwickeln, selbst in Gebieten, in denen man ihre Früchte vielleicht nicht gesucht haben würde. Der sich vielfach findende Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Philosophie betrifft nicht die Philosophie, sondern gewisse neuere Systeme, wie Schellings und Hegels, so daß das Band, welches alle Wissenschaften verknüpfen soll, nicht durch die neuere Naturwissenschaft zerrissen wird. Von Helmholtz' zahlreichen Schriften heben wir hervor »Über die Erhaltung der Kraft« (1847), »Handbuch der physiologischen Optik« (1859—66, 2. Aufl. 1886 ff.), »Beschreibung eines Augenspiegels« (1851), »Lehre von den Tonempfindungen« (1863, 4. Aufl. 1877) und »Vorträge und Reden«, welche die Resultate seiner Forschungen in populärer Art vor Augen führen (3. Aufl. 1884). — Was zunächst die logischen Voraussetzungen der Helmholtzschen Philosophie anlangt, so ist ihm die wahre Wissenschaft kein bloßes Wissen der Tatsachen. Wissenschaft entsteht erst, wenn sich ihre Gesetze und ihre Ursachen enthüllen. Die logische Verarbeitung des gegebenen Stoffs besteht zuerst darin, daß wir das Ähnliche zusammenschließen und einen allgemeinen Begriff ausbilden, der es umfaßt. Ein solcher Begriff begreift in sich eine Menge von Einzelheiten und vertritt sie in

unserem Denken. Wir nennen ihn Gattungsbegriff, wenn er eine Menge existierender Dinge, und Gesetz, wenn er eine Reihe von Vorgängen und Ereignissen umfaßt. Wenn wir ermittelt haben, daß alle Säugetiere durch Lungen atmen, zwei Herzkammern und mindestens drei Gehörknöchelchen haben, so brauchen wir die genannten anatomischen Eigentümlichkeiten nicht mehr vom Affen, Hunde oder Walfisch einzeln zu behalten. Die allgemeine Regel umfaßt hier eine ungeheure Menge einzelner Fälle und vertritt sie im Gedächtnis. Wenn wir das Brechungsgesetz der Lichtstrahlen aussprechen, so umfaßt dieses Gesetz nicht nur die Fälle, wo Strahlen über den verschiedensten Winkeln auf eine einzelne ebene Wasserfläche fallen, sondern es umfaßt auch alle Fälle, wo Lichtstrahlen irgend einer Farbe auf die irgendwie gestaltete Oberfläche einer irgendwie gearteten durchsichtigen Substanz fallen. Es umfaßt also dieses Gesetz eine wirklich unendliche Masse von Fällen, welche im Gedächtnis einzeln zu bewahren gar nicht möglich wäre. Dabei ist aber weiter zu bemerken, daß dieses Gesetz nicht nur diejenigen Fälle umfaßt, die von uns selbst oder von anderen Menschen schon beobachtet sind, sondern auch alle jene, welche uns neu sind. Indem wir also die Tatsachen der Erfahrung denkend zusammenfassen und Begriffe bilden, bringen wir unser Wissen nicht nur in eine Form, in welcher wir es leicht handhaben und aufbewahren können, sondern wir erweitern es auch, da wir die aufgefundenen Regeln auf alle ähnlichen künftig noch aufzufindenden Fälle auszudehnen uns berechtigt fühlen. Neben den genannten einfachen Fällen gibt es aber kompliziertere, wo es nicht so einfach ist, das Ähnliche ganz vom Unähnlichen zu scheiden und es zu einem klaren Begriff zusammenzufassen. Wir haben z. B. einen als ehrgeizig bekannten Menschen, von dem wir ziemlich sicher voraussagen können, daß dieser Mann unter bestimmten Bedingungen seinem Ehrgeize folgend sich für eine gewisse Art des Handelns entschließen wird. Aber wir sind weder in der Lage, die Kennzeichen des Ehrgeizes genau anzugeben, noch welcher Grad des Ehrgeizes vorhanden sein muß, damit er in dem betreffenden Falle den Handlungen des Menschen gerade die betreffende Richtung gebe. Wir machen also unsere Vergleichungen zwischen den bisher beobachteten Handlungen des einen Menschen und zwischen denen anderer, die in ähnlichen Fällen ähnlich gehandelt haben, und ziehen unseren Schluß auf den Erfolg der künftigen Handlungen, ohne uns vielleicht darüber klar geworden zu sein, daß unsere Vorhersagung auf der beschriebenen Vergleichung beruht. Unser Urteil basiert

in solchem Falle nicht auf bewußtem Schließen, sondern nur auf einem gewissen psychologischen Takt.

Es ist bekannt, daß diese Art der Induktion, welche nicht bis zur vollendeten Form des logischen Schließens und zur Aufstellung allgemeingültiger Gesetze durchgeführt werden kann, im menschlichen Leben eine große Bedeutung hat. Auf ihr beruht die ganze Ausbildung unserer Sinneswahrnehmungen, wie sich besonders durch die Untersuchung der sogenannten Sinnestäuschungen nachweisen läßt. Wenn z. B. in unserem Auge die Nervenausbreitung durch einen Stoß gereizt wird, so bilden wir die Vorstellung von Licht im Gesichtsfelde, weil wir unser ganzes Leben lang Reizung in unseren Sehnervenfasern nur gefühlt haben, so oft Licht im Gesichtsfelde war, und gewöhnt sind, die Empfindung der Sehnervenfasern mit Licht im Gesichtsfelde zu identifizieren, was wir auch in solchen Fällen tun, bei denen es nicht paßt. Dieselbe Art der Induktion spielt denn auch eine Hauptrolle den psychologischen Vorgängen gegenüber wegen der außerordentlichen Verwicklung der Einflüsse, welche die Bildung des Charakters und der momentanen Gemütsstimmung der Menschen bedingen. Ja, da wir uns selbst freien Willen zuschreiben, d. h. die Fähigkeit aus eigener Machtvollkommenheit zu handeln, ohne dabei von einem strengen Kausalitätsgesetze gezwungen zu sein, so leugnen wir damit überhaupt die Möglichkeit, wenigstens einen Teil der Äußerungen unserer Seelentätigkeit auf ein streng bindendes Gesetz zurückzuführen. Helmholtz möchte diese Art der Induktion im Gegensatz zu der logischen, welche auf scharf bestimmte, allgemeine Sätze zielt, die künstlerische Induktion nennen, weil sie im höchsten Grade bei den ausgezeichneteren Kunstwerken hervortritt. Es ist ihm ein wesentlicher Teil des künstlerischen Talents, die charakteristischen äußeren Kennzeichen eines Charakters und einer Stimmung durch Worte, Form und Farbe oder durch Töne wiedergeben zu können und durch eine Art instinktiver Anschauung zu erfassen, wie sich die Seelenzustände fortentwickeln müssen, ohne dabei durch irgend eine faßbare Regel geleitet zu sein.

Wenn wir nun die verschiedenen Wissenschaften mit Rücksicht auf die Art, wie sie ihre Resultate zu ziehen haben, überblicken, so tritt uns ein offenbarer Unterschied zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften entgegen. Helmholtz versteht dabei unter Geisteswissenschaften alle die, deren Gegenstand sich wesentlich aus psychologischer Grundlage entwickelt: Philosophie, Philologie, Geschichte, Theologie und Jurisprudenz. Die Naturwissenschaften sind meist imstande, ihre Induktionen bis zu scharf

ausgesprochenen, allgemeinen Regeln und Gesetzen durchzuführen, während die Geisteswissenschaften mit Urteilen nach psychologischem Taktgefühl zu tun haben. Daher besteht der Natur gegenüber kein Zweifel, daß wir es hier mit einem ganz strengen Kausalnexus zu tun haben, der keine Ausnahme zuläßt. Es gilt daher, mit allem Ernst und Eifer zu arbeiten, bis ausnahmslose Gesetze gefunden sind. Wir dürfen uns nicht eher beruhigen, weil erst in dieser Form unsere Kenntnisse die siegende Kraft über Raum, Zeit und Naturgewalt erhalten.

Auf diesen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ruht Helmholtz', wenn wir so sagen dürfen, Philosophie. Helmholtz geht bei der Welterklärung auf kleinste Volumteile und Volumelemente zurück, welche nicht wie die Atome disparat und verschiedenartig, sondern kontinuierlich und gleichartig sind. Er erklärt sich keineswegs gegen die Existenz der Atome, sondern nur gegen das Streben, aus rein hypothetischen Annahmen über Atombau der Naturkörper die Grundlagen der theoretischen Physik herzuleiten, weil viele dieser Hypothesen, die ihrer Zeit viel Beifall fanden, weit an der Wahrheit vorbeischossen. Unmittelbar in der Erfahrung finden wir ausgedehnte, mannigfach gestaltete und zusammengesetzte Körper vor uns; nur an solchen können wir unsere Beobachtungen und Versuche machen. Die Wirkungen derselben sind zusammengesetzt aus den Wirkungen, welche alle ihre Teile zur Summe des Ganzen beitragen, und wenn wir also die einfachsten und allgemeinsten Wirkungsgesetze der in der Natur vorgefundenen Massen und Stoffe auf einander kennen lernen und besonders diese Gesetze von den Zufälligkeiten der Form, Größe und Lage der zusammenwirkenden Körper befreien wollen, so müssen wir auf die Wirkungsweise der kleinsten Volumteile zurückgehen, oder, wie es die Mathematiker bezeichnen, der Volumelemente.

Die Aufgabe der physikalischen Wissenschaften ist eine doppelte; sie besteht einmal darin, die Gesetze zu suchen, durch welche die einzelnen Vorgänge in der Natur auf allgemeine Regeln zurückgeleitet und aus den letzteren wieder bestimmt werden können. Diese Regeln, z. B. das Gesetz der Brechung oder Zurückwerfung des Lichts, sind nach Helmholtz nichts als allgemeine Gattungsbegriffe, durch welche sämtliche dahin gehörende Erscheinungen umfaßt werden. Die Aufführung derselben ist, wie wir oben sahen, das Geschäft und die Aufgabe des experimentellen Teils der physikalischen Wissenschaften. Der theoretische Teil derselben sucht dagegen die unbekannten Ursachen der Vorgänge aus ihren sichtbaren Wirkungen zu finden und diese nach dem

Gesetze der Kausalität zu begreifen. Wir werden dazu genötigt, weil jede Änderung in der Natur eine zureichende Ursache haben muß. Die nächsten Ursachen, welche wir für die Naturerscheinungen finden, sind entweder veränderlich oder unveränderlich; im ersteren Falle sind wir wieder gezwungen, die Ursachen dieser Veränderungen zu suchen, was so lange geschehen muß, bis wir zuletzt eine Ursache gefunden haben, welche nach einem unveränderlichen Gesetze wirkt und damit zu jeder Zeit unter denselben äußeren Verhältnissen dieselbe Wirkung hervorbringt. Das endliche Ziel der theoretischen Wissenschaften ist also das, die letzten unveränderlichen Ursachen der Vorgänge in der Natur aufzufinden.

Die Wissenschaft betrachtet die Gegenstände der Außenwelt nach zweierlei Abstraktionen, einmal als Materie, d. h. ihrem Dasein nach und abgesehen von ihren Wirkungen auf andere Gegenstände und Sinnesorgane, und zweitens als Kraft, d. h. nach ihrem Vermögen, Wirkungen auszuüben. Wir unterscheiden an der Materie die räumliche Verteilung und die Quantität, welche als ewig unveränderlich gesetzt wird. Qualitative Unterschiede dürfen der Materie an sich nicht zugeschrieben werden, denn wenn von verschiedenen Materien gesprochen wird, so wird ihre Verschiedenheit immer nur in die Verschiedenheit ihrer Wirkungen, d. h. in ihre Kräfte gesetzt. Die Materie an sich kann deshalb nur räumliche Veränderungen erfahren, d. h. Bewegungen. Die Gegenstände der Natur sind aber nicht wirkungslos, sondern wirkungsfähig, wir gelangen zu ihrer Kenntnis nur durch ihre Wirkungen, die von ihnen aus auf unsere Sinnesorgane erfolgen, indem wir aus diesen Wirkungen auf ein Wirkendes schließen. Wenn wir also den Begriff der Materie in der Wirklichkeit anwenden wollen, so dürfen wir das nur, indem wir durch eine zweite Abstraktion demselben wiederum hinzufügen, wovon wir vorher abstrahieren wollten, nämlich das Vermögen, Wirkungen auszuüben, d. h. wir müssen derselben Kräfte zuerteilen. Daraus resultiert, daß die Begriffe Materie und Kraft in der Anwendung auf die Natur nicht trennbar sind. Eine reine Materie wäre für die übrige Natur gleichgültig, weil sie nie eine Veränderung in dieser oder in unseren Sinnesorganen bedingen könnte; ebenso wäre eine reine Kraft etwas, was dasein sollte, und doch wieder nicht dasein, weil wir das Daseiende Materie nennen. Nicht minder verkehrt ist es, die Materie für etwas Wirkliches, dagegen die Kraft für einen bloßen Begriff erklären zu wollen, dem nichts Wirkliches entspräche; vielmehr sind Materie und Kraft nur Abstraktionen von dem Wirk-

lichen, in ganz gleicher Art gebildet; wir können die Materie nur durch ihre Kräfte, nie an sich selbst wahrnehmen.

Es war als Ziel der theoretischen Wissenschaften von H. festgestellt, daß die Naturerscheinungen auf unveränderliche letzte Ursachen zurückgeführt werden sollen; diese Aufgabe findet nun die Lösung, daß als letzte Ursachen der Zeit nach unveränderliche Kräfte gefunden werden. Denken wir uns aber das Universum in Elemente mit unveränderlichen Kräften oder Qualitäten zerlegt, so sind die einzigen noch möglichen Änderungen räumliche oder Bewegungen, und die äußeren Verhältnisse, durch welche die Wirkuug der Kräfte modifiziert wird, müssen räumliche sein, also die Kräfte nur Bewegungskräfte, welche in ihrer Wirkung nur von den räumlichen Verhältnissen abhängig sind. Helmholtz sucht nun zu zeigen, daß die Summe aller lebendigen Kräfte im Weltall dieselbe ist. Die im Naturhaushalt vorhandene Kraft ist unvernichtbar. Die Untersuchung aller physikalischen und chemischen Prozesse ergibt als Resultat, daß das Naturganze einen Vorrat wirkungsfähiger Kraft besitzt, der weder vermindert noch vermehrt werden kann, daß also die Quantität der wirkungsfähigen Kraft in der Natur ebenso ewig und unveränderlich ist, wie die Quantität der Materie. Alle Veränderung in der Natur besteht darin, daß die Arbeitskraft ihre Form und ihren Ort wechselt, ohne daß ihre Quantität verändert wird. »Das Weltall erscheint ausgestattet mit einem Vorrate von Energie, der durch allen bunten Wechsel der Naturprozesse nicht vermehrt, aber auch nicht vermindert werden kann, der da fortbesteht in stets wechselnder Erscheinungsweise, aber, wie die Materie, von Ewigkeit zu Ewigkeit in unveränderlicher Größe, wirkend im Raum, aber nicht teilbar, wie die Materie mit dem Raume. Alle Veränderung in der Welt besteht nur in einem Wechsel der Erscheinungsform dieses Vorrats von Energie. Hier erscheint ein Teil desselben als lebendige Kraft bewegter Massen, dort als regelmäßige Oscillation in Licht und Schall, dann wieder als Wärme, d. h. als unregelmäßige Bewegung der unsichtbar kleinen Körperteilchen; bald erscheint die Energie in Form der Schwere zweier gegen einander gravitierender Massen, bald als innere Spannung und Druck elastischer Körper, bald als chemische Anziehung, elektrische Ladung oder magnetische Verteilung. Schwindet sie in einer Form, so erscheint sie sicher in einer anderen, und wo sie in neuer Form erscheint, sind wir auch sicher, daß eine ihrer anderen Erscheinungsformen verbraucht ist« (Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft). Das Grundgesetz, dem alle Vorgänge in der Natur, auch der Sinnes-

tätigkeit gehorchen, ist das Gesetz der Mechanik. Nichts ist imstande, sich dieser Gesetzmäßigkeit zu entziehen. Aber dieser Mechanismus ist nach Helmholtz nur von untergeordneter Bedeutung. Freilich ist es nicht möglich, den Mechanismus los zu werden, indem man ihn wegleugnet, seine Überwindung muß vielmehr in der Weise geschehen, daß er den Zwecken des sittlichen Geistes unterworfen wird. Der Mensch erhebt sich als Persönlichkeit über alle anderen Geschöpfe, er hat vor allen Lebensformen höhere, sittliche Aufgaben voraus, deren Träger er ist und mit deren Vollendung er seine Bestimmung erfüllt, aber wir müssen die Hebel und Stricke des Mechanismus kennen lernen, wenn es auch die dichterische Naturbetrachtung stören sollte, um sie nach unserem eigenen Willen regieren zu können. Darin liegt die große Bedeutung der physikalischen Forschung für die Kultur des Menschengeschlechts. — So ist die Helmholtzsche Weltanschauung im Grunde die mechanische. Ewige Kräfte als letzte Ursachen beherrschen das All, in welchem sie allenthalben nach ganz bestimmten Gesetzen wirken. Das Gesetz aller Gesetze ist der Mechanismus, dem auch der Mensch mit seinem ganzen Dasein unterstellt ist; aber der Mensch ist nicht bloß ein Produkt von Stoffen, sondern eine Persönlichkeit, d. h. ein sittlich angelegter Geist. Dadurch ist er imstande, den Mechanismus als Mechanismus zu erkennen und sich von seiner Abhängigkeit zu befreien; nur das sittlich gute Handeln gibt dem Menschen ein seiner würdiges Dasein. — Über H. siehe weiter unter c.

Helmholtz' Gedanken waren vorbereitet, und zwar in erkenntnistheoretischer Beziehung (neben Kant) besonders durch den Naturforscher Joh. Müller, in physikalischer Hinsicht durch J. R. von Mayer und den Engländer J. P. Joule.

Johannes Müller ist der Begründer der neueren Physiologie. Er wurde 1801 zu Coblenz geboren, studierte in Bonn Medizin und wurde 1833 o. Professor der Physiologie in Berlin, nachdem er bereits seit 1830 in Bonn in gleicher Stellung gewesen war; er starb 1858. Müllers wichtigste Schrift ist das »Handbuch der Physiologie des Menschen« (Coblenz 4. Aufl. 1841—44), in welchem die gesamte Physiologie, vergleichende Organologie und die Gewebelehre behandelt sind. Anfangs Anhänger der Naturphilosophie und dauernd infolge religiöser Überzeugungen Teleolog, wurde er später im Gegensatz zum Vitalismus der einflußreichste Bahnbrecher der streng naturwissenschaftlichen Richtung der Physiologie und der Begründer der physikalisch-chemischen Methode derselben. Er hat in seiner Physiologie die Theorie der

spezifischen Energien der Sinnesnerven begründet, welche auf die Erkenntnistheorie von nicht geringem Einfluß war. Durch seine Untersuchungen wollte er die schon von Locke und Cartesius aufgestellte Behauptung, daß die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten der empirischen Außenwelt, als da sind Farben, Licht, Schall, Wärme, Geruch, Geschmack u. s. w., nicht Eigenschaften der Dinge außer uns, sondern nur Affektionen unserer Sinnlichkeit sind, zu erhärten suchen, um damit die Phänomenalität alles Qualitativen in dem empirischen mundus sensibilis zu beweisen. Auf grund seiner Untersuchungen haben sich nicht wenige hervorragende Naturforscher zur idealistischen Weltanschauung bekehrt. So außer ihm besonders Adolf Mühry, Verf. einer »Kritik und kurzen Darlegung der exakten Naturphilosophie« (5. Aufl. Gött. 1882), C. J. Karsten, Verf. von »Philosophie der Chemie« (Berl. 1843), C. Rokitansky in der Schrift »Der selbständige Wert des Wissens« (2. Aufl. 1869), Ad. Fick in dem Vortrag »Die Welt als Vorstellung« (1870) und seiner Schrift »Über Ursache und Wirkung« (2. Aufl. 1882), August Müller in seinen »Grundlagen der Kantischen Philosophie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt« in der altpreußischen Monatsschrift Band VI Heft 5 und 6, G. A. Spieß, der die Ansicht vertritt, daß sich während des irdischen Lebens und durch dasselbe ein Keim höherer Ordnung im Menschen bilde, welcher, in anderen Teilen der unendlichen Schöpfung Gottes zu einer höheren Entwicklung gelangend, die persönliche Fortdauer ermöglichen würde; cfr. »Physiologie des Nervensystems« (Braunschw. 1844), »Über die Bedeutung der Naturwissenschaften für unsere Zeit« (Frankf. a. M. 1854), »Über das körperliche Bedingtsein der Seelentätigkeiten« (ibid. 1854) und »Über die Grenzen der Naturwissenschaft« (ibid. 1863). Auch der Physiker Heinrich Hertz, Professor in Bonn (1857—1894), kann hier genannt werden, sofern er erklärt, daß wir uns bei der Betrachtung der Dinge Symbole oder Scheinbilder derselben machen, und zwar derart, daß »die denknotwendigen Folgen dieser Bilder stets wieder die Bilder von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände seien, woraus hervorgehe, daß eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Natur und unserem Geiste vorhanden sein müsse« (cfr. »Prinzipien der Mechanik« Lpz. 1894).

Julius Robert v. Mayer wurde 1814 in Heilbronn geboren, studierte in Tübingen Medizin und ließ sich nach längerem Aufenthalt in München, Paris und Java als Arzt in Heilbronn nieder, wo er 1878 starb. Mayer war der erste, welcher in seinem Aufsatz »Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur« in Lie-

bigs Annalen (1842) den Begriff der Äquivalenz von Arbeit und Wärme klar aussprach und das mechanische Äquivalent der Wärme, d. h. das numerisch angegebene Gesetz der unveränderlichen Größenbeziehung zwischen der Bewegung und der Wärme berechnete, 365 kg. m., ein Resultat, das freilich ziemlich weit von dem später festgestellten Werte (425 kg. m.) abweicht. Der Rechnung liegt die Annahme zu grunde, daß die Abkühlung eines sich dehnenden Gases der äußeren Arbeit desselben entspricht. Mayers spätere Schriften führten diese in der genannten Abhandlung ausgesprochenen Gedanken weiter aus. Sie sind später unter dem Titel »Die Mechanik der Wärme« von ihm herausgegeben (1867, 3. Aufl. Stuttg. 1903). Unabhängig von ihm kam der Engländer James Prescott Joule auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Er wurde 1818 in Salford geboren und starb als berühmter englischer Physiker 1889 zu Sale bei Manchester. Da er eine umfangreiche, ihm großen Reichtum einbringende Brauerei besaß, hatte er die Möglichkeit, sich physikalischen Studien zu widmen. Von ihm stammt auch das sogenannte Joulesche Gesetz, durch welches die durch den galvanischen Strom erzeugte Wärme zum ersten Male genau bestimmt wurde. Joules zahlreiche Schriften, welche alle Gebiete der Elektrizität, des Magnetismus und der Wärmelehre berühren, erschienen in Sturgeons »Annals«. Eine deutsche Übersetzung seiner Arbeiten über das mechanische Wärmeäquivalent lieferte 1872 Sprengel. Da die Arbeiten Joules nicht nur in England, sondern infolge seines Berichtes an die Akademie der Wissenschaften in Paris auch auf dem Festlande eher weiteren Kreisen bekannt wurden als der in einem Jahrbuch der Chemie begrabene Aufsatz Mayers, so war damit der Anlaß zu einem langwierigen Prioritätsstreit gegeben, in welchem Mayer erst nach Jahrzehnten wirklich als Entdecker des Beharrungsgesetzes anerkannt wurde.

Die Mayer-Joule-Helmholtzschen Gedanken haben viele Freunde gefunden. Ein Anhänger der Helmholtzschen Lehre von den Tonempfindungen ist Karl Stumpf, geb. 1848 zu Wiesentheid in Bayern, Professor der Philosophie an der deutschen Universität in Prag, später in Halle, dann in München, jetzt in Berlin, einer der hervorragendsten Psychologen der Gegenwart. Er beschreibt in seiner »Tonpsychologie« (Lpz. I 1883, II 1890) die psychischen Funktionen, welche durch Töne angeregt werden. Mit der physikalisch-physiologischen Akustik hat die psychologische das Material gemein, nämlich die Tonempfindungen. Aber erstere untersucht die Antecedentien, letztere die Folge der Empfindungen. Der Naturforscher untersucht bei den Kombinations-

tönen die prinzipielle Frage, ob Tonempfindungen ausschließlich durch Sinnesschwingungen erregt werden; dem Psychologen bedeuten sie wenig mehr als jeder beliebige Ton, welcher mit stärkeren zugleich erklingt; denn für die Möglichkeit des Heraushörens und den Einfluß auf das Klanggefühl ist es gleichgültig, auf welchem Wege der schwache Beiton entstanden ist. Die Motive falcher Urteile sucht der Physiker nur auf, um sie zu beseitigen; den Psychologen als solchen treiben sie etwa zu Spekulationen über unbekannte Hirnprozesse; dem Psychologen dienen sie ganz wesentlich, um die Entstehung und die Bedingungen der Urteile überhaupt aufzuhellen, denn Täuschungen sind ihm fast wichtiger als wahre Urteile. An ungeübten Beobachtern, welche der Physiker a priori ablehnt, studiert er den Einfluß der Übung, an unmusikalischen die Bedingungen des Musikgefühls, u. s. w. Diese Trennung der Aufgaben und Interessen in abstrakto erfordert in der Durchführung eine vielfache Verknüpfung, wie sie auch Helmholtz gegeben hat und wie sie Stumpf in seiner »Tonpsychologie« weiter auszubauen sucht. Stumpf schrieb außerdem »Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten« (ibid. 1869), »Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung« (ibid. 1873), »Psychologie und Erkenntnistheorie« (München 1891), eine Schrift, welche die Abhängigkeit der Logik von der Psychologie erweisen möchte, »Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie« (Lpz. 1900), »Zur Methodik der Kinderpsychologie« (Berl. 1900), »Tafeln zur Geschichte der Philosophie« (2. Aufl. Berl. 1900) etc., seit 1900 (Lpz.) gibt St. Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft heraus. In metaphysischer Hinsicht steht St. auf dem Standpunkt, daß alle Vielheit der Substanzen auf einer transcendenten Einheit ruhe, und daß die Welt und ihr Werdeprozeß nicht ein sinnloses Durcheinander, nicht einmal ein Organismus oder ein Kunstwerk, sondern der Organismus, das Kunstwerk schlechthin sei, im Vergleich mit welchem alle übrigen verschwänden.

Eine sogen. energetische Weltanschauung, welche die Kraft oder Energie als völliges Analogon der Materie betrachtet wissen will, vertritt neuerdings Wilhelm Ostwald, Professor der physikalischen Chemie in Leipzig, Herausgeber der »Zeitschr. für physikal. Chemie« und der »Annalen der Naturphilosophie«, geb. 1853. Die Feststellung des Vorhandenseins eines Körpers durch Betasten ergibt für Ostwald zunächst nichts als das Vorhandensein besonderer Energien; es sind die räumlichen Verhältnisse der Volum- und Formenenergie, welche wir bei der Betastung erfahren.

Die Materie ist als primärer Begriff nicht mehr vorhanden, sie entsteht als sekundäre Erscheinung durch das beständige Zusammen gewisser Energien. Diese Energie findet sich ohne Ausnahme in allen bekannten Naturerscheinungen, oder anders ausgedrückt: alle Naturerscheinungen lassen sich in den Begriff der Energie einordnen. Die Energie ist daher auch für alle Naturerscheinungen bestimmend. Jeder Vorgang läßt sich dadurch genau und erschöpfend darstellen und beschreiben, daß man angibt, welche Energien zeitliche und räumliche Veränderungen erleiden. Ostwald versteht dabei unter Energie alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit verwandeln läßt. Überall sind es Arbeiten, deren Betätigungen uns davon Kunde geben, wie die Außenwelt geordnet ist, und welche Eigenschaften sie besitzt, und die Gesamtheit der Natur erscheint als eine Austeilung räumlich und zeitlich veränderlicher Energien in Raum und Zeit, von der wir in dem Maße Kenntnis erhalten, als diese Energien auf unseren Körper, besonders auf die für den Empfang bestimmter Energien ausgebildeten Sinnesorgane übergehen. Die Energie, welche zwei Körpern vermöge ihres gleichzeitigen Vorhandenseins im Raume zukommt, hängt von ihrer gegenseitigen Entfernung ab. Aufgrund dessen ist auch ein Verständnis dafür zu gewinnen, daß die Formenenergie stets mit der Schwereenergie zusammen vorkommt, d. h. daß die uns bekannten festen Körper schwer sind. Denken wir uns, es gebe einen festen Körper, der nicht schwer ist, dessen Entfernung also von der Erde ohne Arbeitsleistung bewerkstelligt werden könnte, so würde er längst aus unserem Gesichtskreis entschwunden sein; denn da ihn auf der Erde nichts festhielte, so würde er eben nicht auf ihr bleiben, weil der geringste Stoß ihn von hier fortbewegte, ohne daß eine Ursache für seine Rückkehr vorhanden wäre. Ostwald statuiert also Naturerscheinungen in einer geordneten Außenwelt, welche Eigenschaften besitzt. Die Gesamtheit der Natur ist Austeilung räumlich und zeitlich veränderlicher Energien in Raum und Zeit, ein körperliches Ding ist so viel wie räumliche Verhältnisse der Volum- und Formenenergie, sodaß sich an demselben Orte, an welchem Formenenergie zu konstatieren ist, auch stets Gewicht und Masse findet. Alles, was der Erde bleibend angehören soll, muß notwendig schwer sein. Eine Ausnahme bildet für O. in gewisser Beziehung nur die strahlende Energie, von deren Anwesenheit auf der Erde wir Kunde haben, obwohl sie nicht schwer ist. »Aber die strahlende Energie besucht die Erde auch nur zu flüchtigem Gruß und enteilt alsbald wieder in den Weltraum, wenn sie nicht in andere Energiearten umgewan-

delt wird, die wieder mit der Schwereenergie verbunden sind.« Aus dem Gesagten resultiert, daß alles Geschehen als Verschiebung oder Umwandlung von Energien, als Wanderung der Energie in Raum und Umsetzung der verschiedenen Energieformen in einander zu betrachten ist. Dabei können sich nach Ostwald nur solche Energien als räumlich gesonderte Erscheinungen erhalten, welche durch Verknüpfungen mit anderen ein zusammengesetztes Gleichgewicht ergeben, in dem die Intensitätssprünge der einen Form durch gleichwertige Intensitätssprünge der andern Form kompensiert werden. Die wesentlichste Eigenschaft der Lebewesen ist die Fähigkeit der Selbsterhaltung, d. h. die Fähigkeit, sich der Energievorräte selbsttätig zu bemächtigen, deren sie zur Aufrechterhaltung ihres stationären Zustandes bedürfen. Wir sehen jedes Lebewesen die Zeitdauer seines Bestehens mit einer unaufhörlichen Beschäftigung zur Erlangung seiner Nahrung und zur Abwehr von Schädlichkeiten erfüllen. Es wendet immer wieder einen Teil der Energie, die es bereits besitzt, dazu auf, um größere Mengen davon zu erwerben. Freilich gibt es gewisse Grenzen dieser Widerstandsfähigkeit. Erlangen die Energie zerstreuenden Wirkungen die Oberhand über die Energie sammelnden, so stirbt der Organismus. Demgegenüber hat sich ein ebenso allgemeines Verhalten der organischen Welt dahin entwickelt, daß jeder Organismus durch Vervielfältigung seiner Individualität für seine mittelbare Fortdauer, d. h. für die Erhaltung der Art sorgt. Die geistige Energie ist für Ostwald Nerven- und Gehirnenergie. Sie anzunehmen scheint ihm da als Bedürfnis, wo Reizleitungen mittels nervöser Apparate in Wirkung treten. Durch den Reiz wird dem Lebewesen eine bestimmte Menge freier Energie zugeführt. Diese verwandelt sich im Körper in eine zur Zeit nicht weiter bekannte Form, welche durch den nervösen Apparat zu anderen Körperteilen geführt wird und dort je nach Umständen äußere Arbeiten oder andere Energiemengen ähnlicher nervöser Beschaffenheit auslöst, erstere in den Muskeln und den anderen Apparaten, letztere in den Ganglienzellen, dem Gehirn- und Rückenmark. Durchschneidung oder sonstige Hemmung in den Nerven bewirkt das Ausbleiben der Bewußtseinserscheinungen. Daher haben wir allen Grund, die subjektiv bekannten Bewußtseinserscheinungen als Wirkungen oder Eigenschaften der Nervenenergie anzusehen, und es besteht die Möglichkeit, die geistigen Erscheinungen unter dieselben allgemeinsten Begriffe zu ordnen wie die physischen. Die mit Bewußtsein verbundene Energie ist die höchste und seltenste Energieart, welche uns bekannt ist. Die Eigentümlich-

keiten des bewußten Denkens sind Erinnerung und Vergleichen, die des bewußten Handelns Wollen. Ostwald schrieb: »Lehrbuch der allgem. Chemie« (Lpz. 1885ff, 2. Aufl. 1891), »Grundriß der allgem. Chemie« (ibid. 1889, 3. Aufl. 1899), »Die Energie und ihre Wandlungen« (ibid. 1888), »Hand- und Hilfsbuch zur Ausführung physik.-chemischer Messungen« (ibid. 1893, 2. Aufl. 1901), »Die wissenschaftliche Grundlage der analytischen Chemie« (ibid. 1894, 3. Aufl. 1900), »Elektrochemie« (ibid. 1894), »Überwindung des wissenschaftl. Materialismus« (ibid. 1895), »Grundlinien der anorganischen Chemie« (ibid. 1900, 2. Aufl. 1904) u. a.

Eine dieser energetischen Weltanschauung nahestehende vertrat schon vor Ostwald Alexander Wießner, Verf. von »Das Atom oder das Kraftelement der Richtung als letzter Möglichkeitsfaktor« (Lpz. 1875), »Vom Punkt zum Geist!« (ibid. 1877) und »Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes« (ibid. 1877). Das Atom als das schlechthin Einfache ist ihm keine extensive, sondern eine intensive Größe. Es ist ein ursprünglich ganz gleichartiges Material rein punktueller Energien anzunehmen und jeder von ihnen eine bestimmte Laufrichtung als eine vom Wesen des Atoms unabtrennbare Fähigkeit beizulegen. Ein Teil dieses Materials bleibt in seinem ursprünglichen, atomistischen Zustand und bildet den Weltäther; die übrigen Atome aber »verfangen sich« durch ihre Bewegungsenergien und bilden die verschiedenen Arten der Moleküle. Die Zahl der Moleküle ist eine begrenzte. Der endlose Ätherozean führt die ursprünglich in ihm zerstreuten Moleküle zu Weltkörpern und Weltsystemen zusammen und beherrscht das ganze kosmische Getriebe, und zwar durch den Druck seiner elastischen Spannungskraft. Diese rührt daher, »daß sich die Distanzen zwischen den einzelnen Atomen durch keinen noch so großen Druck überhaupt, d. h. dauernd vernichten lassen, sondern daß sich immer wieder ein gewisses Normalmaß dieser Distanzen, bezüglich der gleichwertigen Atome, also Gleichheit der Abstände herstellt« (V. P. z. G.). Jene »Distanzzurückeroberung« ist nur durch eine dem atomistisch-ätherischen und dem molekularischen Stoff übergeordnete dritte Macht möglich, welche als form- und stoffloses Intellektualwesen zu denken ist, das in der Lebendigkeit der atomistischen Energien seine eigene Lebendigkeit zum Ausdruck bringt, so daß die ätherische wie molekulare Stoffaktion, durch deren ineinandergreifendes Zusammenwirken das kosmische Bewegungsgetriebe sich in Gang erhält, in Wahrheit kooperative Funktionen eines universalen Subjektes sind, das sich selbst in diesem Mechanismus zur Gestalt auswirkt und seine

innere Fülle im Wandel der Erscheinungen verkörpert. Dieses absolute Subjekt, der essentielle, alles umschließende, unendliche Untergrund der Welt, der allem immanent und allem transzendent ist, ist der Raum, welcher als empfindendes und wollendes Wesen, das in den Atomen wirkt, eine Person, d. h. Gott ist.

Einen Entwurf einer erkenntnistheoretischen Fundamentierung der modernen Energetik bietet das Buch Karl Heines »Psychologismus oder Antipsychologismus« (Berl. 1902), »Beiträge zur Kritik des psychophys. Parallelismus vom Standpunkt der Energetik« gab E. L. Spaulding (Halle 1900).

b. Emil Dubois-Reymond und Rudolf Virchow.

Dubois-Reymond hat sich in naturwissenschaftlicher Beziehung besonders durch seine epochemachenden Untersuchungen auf dem Gebiet der Muskel- und Nervenelektrizität hervorgetan. Seine wissenschaftliche Tätigkeit begann in einer Zeit, in welcher sich die Physiologie von dem Vitalismus, der Lehre von der Lebenskraft, zu befreien suchte. Der Unterschied zwischen der mechanischen und der vitalistischen Theorie war der, daß beide Theorien zwar behaupteten, daß alle Körpergebilde der Natur aus denselben Stoffen bestehen und sich nur in sehr mannigfaltigen Verbindungen unter einander zusammensetzen, daß dabei aber die Gegner des Vitalismus erklärten, die Grundbestandteile der Körperwelt, d. h. die chemischen Elemente, seien als solche stets mit ganz denselben unveränderlichen Eigenschaften und Kräften ausgestattet, so daß zu ihnen niemals eine neue Kraft hinzukommt, während die Vitalisten annahmen, daß man mit den physikalischen und chemischen Kräften bei der Erklärung der Organismen und ihres Lebens allein nicht auskomme, vielmehr eine neue, die sogen. Lebenskraft hinzunehmen müsse, die nur in der organischen Natur vorhanden sein und bei dem Aufbau und der Erhaltung der Organismen ihre Wirksamkeit entfalten sollte. Wie Joh. Müller, so weist auch Dubois-Reymond den Vitalismus zurück. Alle Veränderungen in der Natur sind ihm mechanische, dem Gesetz der Notwendigkeit unterworfene Ereignisse, deren Kausalität eine konstante Summe von Spannkräften und lebendigen Kräften oder von potentieller und kinetischer Energie ist, die einer konstanten Menge von Materie anhaftet. Dementsprechend erklärt D.-R. in dem vielbesprochenen Vortrag »Über die Grenzen des Naturerkennens«, den er 1872 auf der Versammlung deutscher Ärzte und Naturforscher in Leipzig gehalten hat, und dessen Ergänzung »Die sieben Welträtsel« bilden, ein Vortrag, den er in der öffentlichen Sitzung der Königl. Aka-

demie der Wissenschaften zu Berlin zur Feier des Leibnizschen Jahrestages 1880 hielt, das Naturerkennen als ein Auflösen der Naturvorgänge in Mechanik der Atome. Eine vollständige Kenntnis dieser Mechanik gilt ihm als äußerstes begreifliches Ziel des Menschengeistes, wenn dieser sie auch in der Tat wohl niemals erreichen wird. Anknüpfend an den Ausspruch Laplaces, des bekannten Mathematikers und Astronomen, »ein Geist, der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Aufgabe der Analyse zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen, nichts wäre ungewiß für ihn und Zukunft und Vergangenheit wären seinem Blicke gegenwärtig«, — zeigt Dubois-Reymond, daß ein Geist, welcher die Lage und Bewegung aller Atome im Weltall für einen gegebenen sehr kleinen Zeitabschnitt wüßte, auch fähig wäre, nach den Gesetzen der Mechanik die gesamte Vergangenheit und Zukunft daraus abzuleiten. Ihm wäre das Weltganze nur eine einzige Tatsache und eine große Wahrheit, er wüßte den Tag, an welchem das griechische Kreuz von der Sophienmoschee blitzen oder England seine letzte Steinkohle verbrennen würde. Die Naturerkenntnis des Laplaceschen Geistes stellt die höchste denkbare Stufe des Naturerkennens vor. Aber dieser Geist muß an zwei Stellen Halt machen: er ist erstens nie imstande, die Atome zu begreifen, und zweitens, aus den Atomen und ihrer Bewegung das Bewußtsein zu erklären. Ein philosophisches Atom, d. h. eine angeblich nicht weiter teilbare Masse trägen, wirkungslosen Substrates, von welcher durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte ausgehen, ist ein Unding. Soll das nicht weiter teilbare, an sich unwirksame Substrat Bestand haben, so muß es einen gewissen, wenn auch noch so kleinen Raum ausfüllen. Dann aber ist nicht zu begreifen, warum es nicht weiter teilbar sei. Die Atomerklärung ist ein unüberwindliches Hindernis. Alle bisherigen Fortschritte der Naturwissenschaft haben das Problem noch nicht gelöst, alle folgenden werden seiner Lösung nicht näher kommen. Setzen wir die bewegte Materie als gegeben voraus, so ist in der Idee die Körperwelt verständlich. Doch niemals wird man erfahren, woher die Bewegung kommt, welche nur als zufälliger Zustand der Materie erscheint, niemals wird man erkennen, woher die ungleiche Verteilung der Materie stammt. — Das Sein entwickelt sich allmählich aus der Materie, aus welcher die gesamte Welt entsteht. Da tritt plötzlich ein zweites Unerhörtes auf, ein Etwas, das gleich

dem Wesen von Materie und Kraft und gleich der ersten Bewegung unbegreiflich ist, das Bewußtsein. Es ist nicht möglich, das Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen zu erklären, und es wird niemals möglich sein. Die genaueste Kenntnis des Gehirns enthüllt uns darin nichts als bewegte Materie. Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Teilchen aber läßt sich eine Brücke ins Reich des Bewußtseins schlagen. Wir können uns nur über gewisse innere Bedingungen des Geisteslebens unterrichten, doch niemals über das Zustandekommen des Geisteslebens durch diese Bedingungen. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus dem Zusammenwirken der Atome Bewußtsein entstehen kann. Selbst wenn man diese nach Art der Monaden mit Bewußtsein ausgestattet denkt, so würde doch dadurch weder das Bewußtsein überhaupt erklärt, noch würde für die Erklärung des einheitlichen Bewußtseins des Individuums das Mindeste gegewonnen sein. Unser Naturerkennen ist also zwischen den beiden Grenzen eingeschlossen, welche einerseits die Unfähigkeit, Materie und Kraft, andrerseits das Unvermögen, geistige Vorgänge aus materiellen Bedingungen zu begreifen, ihm ewig stecken. Innerhalb dieser Grenzen ist der Naturforscher Herr und Meister, zergliedert er und baut er auf, und niemand weiß, wo die Schranke seines Wissens und seiner Macht liegt; über diese Grenzen hinaus kann er nicht und wird er niemals können. Gegenüber dem Rätsel, was Materie und Kraft sind, und wie sie zu denken vermögen, gilt das Wort: Ignorabimus. Von den sieben Welträtseln des Welterkennens sind die Entstehung des Organischen, die zweckmäßige Natureinrichtung und das Denken lösbare Probleme, dagegen das Wesen der Materie und Kraft, der Ursprung der Bewegung, das Zustandekommen des Bewußtseins und die Freiheit des Willens unerklärbar. (Haeckels Widerspruch dagegen siehe unten!) — D.-R. wurde 1816 in Berlin geboren, begann seine Studien 1837 in Berlin mit der Theologie, ging 1838 nach Bonn und wandte sich hier zur Naturwissenschaft, besonders zur Geologie, kehrte 1839 nach Berlin zurück und trieb hier unter Joh. Müller Anatomie und Physiologie, wurde 1851 in die Berliner Akademie der Wissenschaften aufgenommen und 1858 zum ord. Professor der Physiologie als Nachfolger Joh. Müllers ernannt; er starb 1896. Dubois-R. redigierte von 1857—77 das »Archiv für Anatomie« (zus. mit Rechert) und gab seit 1877 das »Archiv für Physiologie« heraus. Von seinen Schriften auf dem Gebiete der Muskel- und Nervenelektrizität heben wir die »Untersuchungen über tierische Elektrizität« (2. Aufl. 1884) und die »Gesammelten Abhandlungen

zur allgemeinen Muskel- und Nervenphysik« (1875 ff) besonders hervor. Die oben genannten 2 Vorträge finden sich auch in den 1886 f. in 2. Aufl. erschienenen »Reden«.

Im Anschluß an Dub.-Reymond schrieb Chr. v. Ehrenfels »Metaphysische Ausführungen« (Wien 1886); cfr. weiter über E. bei Wundt!

Verwandt mit D.-Reymonds Gedanken über die Grenzen der Naturerkenntnis ist das Bestreben vieler Naturforscher, alles jenseit der Grenzen exakter Naturforschung Liegende aus dem Gebiete streng wissenschaftlicher Forschung auszuschließen und der Sphäre des Glaubens zu überlassen. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist Rudolf Virchow.

Rudolf Virchow wurde 1821 zu Schivelbein in Pommern geboren, studierte in Berlin Medizin und Naturwissenschaften, wurde später Unterarzt und Prosektor an der dortigen Charité, habilitierte sich 1847 an der Berliner Universität, wurde 1849 Professor der Medizin in Würzburg und kehrte 1856 nach Berlin zurück, wo er seitdem wirkte; er starb 1903. Seine philosophisch nennenswertesten Schriften sind »Vier Reden über Leben und Kranksein« (Berlin 1862), »Die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftlichen Medizin« (ibid. 1849), »Empirie und Transcendenz« im Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie VII Heft 1 und »Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin« (Frankf. a. M. 1856). Virchow ist in der Medizin der Begründer der sogenannten Cellularpathologie. Die Grundursache aller Veränderungen der Organe und Gewebe und deren Erkrankungen ist ihm hier die Erregbarkeit der Zellen. Durch die Zellen werden Faserstoff, Schleim, Eiter sowie die übrigen normalen und krankhaften Absonderungen erzeugt. Sie bilden auch die Grundelemente, aus denen sich der Tuberkel, der Krebs und alle krankhaften Gebilde zusammensetzen. Was Virchows philosophische Stellung anlangt, so verwahrt er sich verschiedentlich gegen den materialistischen Dogmatismus Vogts und seiner Genossen, welcher sich für empirisch ausgibt, wo er nur spekulativ ist, und der die Grenzen der Naturforschung an Orten aufrichtet, wo diese noch nicht kompetent ist. Glauben und Wissen sind zwei verschiedene Dinge; sie schließen sich gegenseitig insofern nicht aus, als der eine das andere nicht unmöglich macht oder umgekehrt. Der Glaube fängt da an, wo die Wissenschaft aufhört. Soweit sie reicht, existiert kein Glaube. Wenn diese Grenze eingehalten wird, kann der Glaube wirklich reale Objekte haben. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es nicht, die Gegenstände des Glaubens anzugreifen, sondern nur die Grenzen zu stecken, welche die Erkenntnis er-

reichen kann, und innerhalb derselben das einheitliche Selbstbewußtsein zu begründen. Die heutige Naturforschung ist noch nicht imstande, das Wesen des Bewußtseins zu erklären. Die Annahme einer individuellen Seele wird durch die Behauptung, daß das Bewußtsein eine Hirnfunktion sei, noch nicht widerlegt, obwohl ein wissenschaftliches Bedürfnis zu dieser Annahme nicht vorliegt; ja so lange nicht eine besondere Seelensubstanz gefunden und deren Wirkungen auf physikalische Maße zurückgeführt sind, hat jene Annahme keinen wissenschaftlichen Wert. Die Bewegung des Lebens ist eine mechanische. Leben ist nur eine besondere Art der Mechanik und zwar die allerkomplizierteste Form derselben. Die einzelnen Bewegungsakte reduzieren sich auf physikalisch-chemische Veränderungen der die organischen Einheiten, die Zellen und ihre Äquivalente konstituierenden Elemente. Die einzige Quelle der Erkenntnis ist die Sinneswahrnehmung. Das Denken ist eine Erregung der Gehirnapparate durch einander, in der Mitteilung der Erregung von den Sinneszentren auf zahlreiche Gruppen von Ganglienkugeln.

c. Die metamathematischen Spekulationen.

Die metamathematischen Spekulationen gehen dahin, nachzuweisen, daß der dreidimensionale Raum unserer sinnlichen Anschauung, in welchem die Euklidische Geometrie gilt, nicht der einzige ist, den man sich denken kann; er ist vielmehr nur als eine Besonderheit des allgemeinen Raumes zu betrachten, für den es keine bestimmte Zahl von Dimensionen gibt. Die zur Lösung dieser Aufgabe ausgearbeitete Methode hat sich aus einer Kritik der Euklidischen Paralleltheorie entwickelt. Unter den von Euklid aufgestellten Grundsätzen der Geometrie befindet sich auch der Satz: wenn zwei Gerade von einer dritten geschnitten werden und die innern, an derselben Seite der schneidenden Geraden liegenden Winkel zusammen weniger als zwei Rechte betragen, so schneiden sich die beiden Geraden auf der Seite dieser Winkel. Dieser Satz, der speziell als Euklidisches Axiom bezeichnet wird, nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als sich eine große Reihe von Lehrsätzen ohne ihn beweisen läßt. Erst zum Beweise seines 29. Lehrsatzes bedient sich Euklid des genannten Axioms. Es ist daher schon früh die Frage aufgeworfen worden, ob dies Axiom sich nicht vielleicht ganz ausschalten lasse.

Der erste, der zur Vervollständigung des sogenannten Axiomensystems in der Geometrie beitrug, war der Franzose Legendre durch seine »Eléments de Géometrie« und »Reflexions sur différentes manières de démontrer la théorie des parallèles«

(1833). Gleichzeitig, z. t. auch schon vor ihm versuchte der berühmte Mathematiker Gauß den Nachweis, daß die Euklidische Geometrie nicht das einzig mögliche System einer geometrischen Wissenschaft wäre, daß es also nur eine ungerechtfertigte Gewöhnung sei, die Euklidische Geometrie für streng wahr zu halten. Es entsteht eine neue, in sich ebenfalls konsequente Geometrie, wenn man die Voraussetzung, die der sogenannte Parallelensatz ausspricht, aufgibt. In einem 1831 geschriebenen Briefe gibt er einige Lehrsätze der nicht-euklidischen Geometrie an, die von der herkömmlichen Geometrie völlig abweichen, so z. B. den Satz, daß die Peripherien zweier Kreise von unendlich großen Radien, deren Halbmesser um eine endliche Größe differieren, selbst um eine Größe verschieden sind, die zu ihnen ein endliches Verhältnis hat. Gauß konnte sich auch, wie er sagt, in Wesen hineindenken, welche sich nur zweier Dimensionen bewußt seien; höher über uns stehende würden vielleicht in ähnlicher Weise auf uns herabblicken. Vergleiche dazu Gauß' »Disquisitiones generales circa superficies curvas« (1828) und seinen Briefwechsel mit dem Gelehrten Schumacher, der acht Jahre nach seinem Tode herausgegeben wurde.

Ungefähr um dieselbe Zeit erschienen von dem russischen Mathematiker N. J. Lobatschewsky sowie von seinem ungarischen Fachgenossen Wolfgang Bolyai Abhandlungen, welche die Abhängigkeit der euklidischen Geometrie vom Parallelenaxiom nachwiesen und ein in sich konsequentes geometrisches System entwickelten, welches die Annahme, daß die Summe der Dreieckswinkel kleiner als zwei Rechte sei, zur Voraussetzung hatte. Diese Abhandlungen L.'s waren betitelt »Neue Anfangsgründe der Geometrie« in den »Gelehrten Schriften der Universität Kasan« (1836—38), »Géométrie imaginaire« (1837), »Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien« (1840) und »Pangéométrie« (1855), die Schrift W. Bolyais »Tentamen juventutem studiosam in elementa matheseos purae, elementaris ac sublimioris, methodo intuitiva, evidentiaque huic propria introducendi« (1832). Es ist für die von Lobatschewsky ausgebildete nicht-euklidische Geometrie charakteristisch, daß der Betrag der Winkelsumme im Dreieck um so geringer ist, je größeren Flächeninhalt das Dreieck besitzt. Die Differenz zwischen der Winkelsumme eines Dreiecks und zwei Rechten, der sogenannte Defekt, steht nämlich zu dem Flächeninhalt des Dreiecks in einem Verhältnis, welches aufgrund der Kongruenzaxiome einen konstanten Wert hat. Diese Konstante bezeichnet man nach einer der Flächentheorie entlehnten Ausdrucksweise als das Krümmungsmaß des Raumes. Der Wert

desselben beträgt in der euklidischen Geometrie O, während er in der Lobatschewskyschen Geometrie negativ ist.

Die Erkenntnis, daß neben der Lobatschewskyschen noch eine andere nicht-euklidische Geometrie möglich sei, nämlich diejenige, der ein positives Krümmungsmaß des Raumes zugrunde liegt, erzeugte die Riemannsche Geometrie. Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie annimmt, in einer Ebene lasse sich durch einen Punkt außerhalb einer Geraden keine Parallele zu ihr ziehen, und durch die sich daraus ergebende Folgerung, daß die Winkelsumme im Dreieck größer als zwei Rechte ist. B. Riemanns diesbezügliche Hauptschrift, welche 1867 im XIII. Band der »Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen« von Dedekind veröffentlicht wurde, hat den Titel »Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen«. Zu denselben mathematischen Resultaten, wie Riemann sie gewann, gelangte auch H. v. Helmholtz. Er veröffentlichte dieselben in den Schriften »Über die tatsächlichen Grundlagen der Geometrie« (Heidelberger Jahrbücher 1868, 46 u. 47), »Über die Tatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen« (Göttinger Nachrichten 1868, 9) und »Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome« (Populäre Vorträge Heft 3, 1876). Riemann setzte sich die Aufgabe, den Begriff einer mehrfach ausgedehnten Größe aus allgemeinen Größenbegriffen zu konstruieren. Nach ihm ist eine mehrfach ausgedehnte Größe verschiedener Maßverhältnisse fähig, so daß der Raum nur einen speziellen Fall einer dreifach ausgedehnten Größe bildet. Die notwendige Folge dieser Tatsache ist, daß die Sätze der Geometrie sich nicht aus allgemeinen Größenbestimmungen ableiten lassen, sondern daß diejenigen Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Größen unterscheidet, nur aus der Erfahrung entnommen werden können. Hieraus entsteht ihm die Aufgabe, die einfachsten Tatsachen aufzusuchen, aus denen sich die Maßverhältnisse des Raumes bestimmen lassen. Diese Tatsachen sind ihm wie alle Tatsachen nicht notwendig, sondern nur von empirischer Gewißheit, sie sind Hypothesen; man kann also ihre Wahrscheinlichkeit, welche innerhalb der Grenzen der Beobachtung allerdings sehr groß ist, untersuchen und hiernach über die Zulässigkeit ihrer Ausdehnung jenseits der Grenzen der Beobachtung sowohl nach der Seite des Unmeßbargroßen als nach der Seite des Unmeßbarkleinen urteilen. Unsere Raumanschauung ist also eine empirische Vorstellung. Riemanns Empirismus ist der absolute Empirismus Herbarts, dem die Raumform ohne jede apriorische

Nötigung aus der Reihenform entsteht. Darin stimmt Riemann mit H. v. Helmholtz überein. Auch Helmholtz' Prüfung der besonderen Bestimmungen, die unsern Raum als ebenen Raum charakterisieren, ob sie empirischen Ursprungs sind, ob sie aus Erfahrungstatsachen abzuleiten, durch solche zu erweisen, beziehlich zu prüfen und vielleicht auch zu widerlegen seien, führt ihn mit Hülfe des Satzes, daß nichts in unseren Sinneswahrnehmungen als Empfindung anerkannt werden darf, was durch Momente, die nachweisbar die Erfahrung gegeben hat, im Anschauungsbilde überwunden und in sein Gegenteil verkehrt werden kann, zu dem Resultat, daß alle Raumvorstellung empirisch sei.

Die Riemann-Helmholtzschen geometrischen Theoreme wurden von Benno Erdmann, Prof. der Philosophie in Bonn, geb. 1851, in seinen »Axiomen der Geometrie« (Lpz. 1877) einer scharfsinnigen und gründlichen Kritik unterzogen. Erdmanns Schrift verfolgt als Hauptzweck den formalen Nachweis, daß die neuere geometrische Raumlehre lediglich in psychologischer Hinsicht zu positiv wertvollen Konsequenzen führt, sofern sie der empiristischen Raumtheorie der modernen Physiologie zur Bestätigung dient, daß sie dagegen für die Erkenntnistheorie nur die negative Bedeutung besitzt, die rationalistische Auffassung des Raumes als einer notwendigen und allein möglichen Form der Sinnlichkeit auszuschließen. Das Resultat der Erdmannschen Erörterungen gipfelt darin, daß die Mathematik allen anderen Wissenschaften insofern gleicht, als sie wie diese empirischen Ursprungs ist, daß also ihren Untersuchungen allgemeine Induktionen aus der Erfahrung zu Grunde liegen, einer Erfahrung, welche in jedem ihrer Elemente sowohl von der Beschaffenheit der Dinge als dem Wesen der psychischen Tätigkeiten bedingt ist, die deshalb auch jede Vorstellung sowohl als aposteriorisch als auch als apriorisch fassen läßt. Die Tatsache, daß die mannigfaltigen Gegenstände der mathematischen Untersuchung trotz ihrer Mannigfaltigkeit doch von gleicher Art sind, während der Stoff der übrigen Wissenschaften in sich verschiedenartige Elemente birgt, ergibt den zwischen der Mathematik und den übrigen Wissenschaften sich findenden Unterschied. (Über Erdmann siehe weiter den Abschnitt über die philos. Einzeldisziplinen!)

Eine Anwendung der Metageometrie im Gebiete des Spiritismus versuchte der bekannte Astronom C. F. Zöllner (geb. 1834 in Berlin, gest. 1882 als Professor der Astrophysik in Leipzig). Die Metageometrie diente ihm zur Fundamentierung seiner spiritistischen Anschauungen, nach denen die Welt der uns sinnlich ge-

gebenen Körper nur als ein Schattenbild der vierdimensionablen realen Welt der Dinge an sich oder der Ideen betrachtet wurde. Der bedeutendste der von Zöllner angeführten empirischen Belege seiner Ansicht ist die Tatsache, daß symmetrische Körper, wie z. B. die rechte und linke Hand, in unserem Raume nicht zur Kongruenz gebracht werden können. Die wichtigste der hierher gehörenden Schriften Zöllners ist sein in mehreren Auflagen erschienenes Buch »Über die Natur der Kometen« (Lpz. 1872). Seine wissenschaftlichen Abhandlungen erschienen 1878f. in Leipzig in drei Bänden. Der Spiritismus ist übrigens aufgrund der Zöllnerschen Untersuchungen auch von Ulrici als ein wissenschaftliches Problem erklärt worden; cfr. »Über den Spiritismus als wissenschaftliche Frage« (1879). Der Spiritismus hat heute sehr viele Anhänger gefunden. Die Hauptsache bei ihm ist, durch experimentell hervorzurufende Erscheinungen des Seelenlebens festzustellen, daß die Seele »Wesenheit« besitzt, so daß sie sich also zu jeder Zeit sowohl mit als ohne Leib offenbaren könne. Es gibt eine Geisterwelt des Jenseits, die in unser Diesseits hineinragt, und mit der wir in Zusammenhang und Verkehr stehen. Einer der bekanntesten Spiritisten ist der russische Staatsrat Alexander Aksakow in Petersburg, Verfasser eines »Animismus und Spiritismus« (Lpz. 1890, 3. Aufl. 1898). Auch du Prel und Hellenbach standen dem Spiritismus sehr nahe. Verwandt mit dem Spiritismus ist der Okkultismus, der sich weder mit völlig Unerkennbarem (wie Gott und Ding an sich) noch mit sicher Erkanntem beschäftigen will, sondern mit dem zwischen beiden liegenden bisher noch nicht Erkannten, aber voraussichtlich doch zu Erkennenden. Der Hauptvertreter dieses Okkultismus ist Karl Kiesewetter, Verf. einer »Gesch. des Okkultismus« (3 Bde., Lpz. 1891). Das 1. Organ des Spiritismus, die von Aksakow herausgegebenen »Psychischen Studien«, ging 1886 ein; an seine Stelle trat von 1886—95 die von dem Kolonialpolitiker Wilh. Hubbe-Schleiden redigierte »Sphinx«, welche einer geschichtlichen und experimentalen Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage dienen sollte. Weitere spiritistische Zeitschriften sind »Metaphysische Rundschau«, Monatsschr. für praktische Metaphysik, Psychologie, orientalische Philosophie und den gesamten Okkultismus (herausgeg. v. P. Zillmann), jetzt »Neue metaphys. Rundschau«, ferner »Die übersinnliche Welt« (herausgeg. von Max Rahn), »Wissenschaftl. Zeitschrift für Xenologie« (Hamburg 1900ff., herausgeg. v. Ferd. Maack), u. a. Auch die sogenannte Theosophie steht mit dem Okkultismus und Spiritismus in

Verbindung, zu deren Verbreitung sich eine internationale theosophische Gesellschaft gebildet hat. Sie wirkt durch die Publikation vieler theosophischer Schriften, in denen besonders orientalische, zumal buddhistische Lehren vertreten werden, sowie durch die von Heinrich und Julius Hart seit 1900 (Lpz.) herausgegebenen Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung, betitelt »Das Reich der Erfüllung«.

d. Der Darwinismus.

Der Darwinismus führt seinen Namen nach dem englischen Forscher Charles Robert Darwin. Obwohl er Engländer war, müssen wir auf Darwin wegen seines Einflusses auf die naturwissenschaftliche und philosophische Forschung doch eingehen. Darwin wurde 1809 als Sohn eines Arztes in Shrewsbury geboren. Schon seit früher Jugend von Interesse für die Naturwissenschaft erfüllt, bezog er 1825 die Universität Edinburg, um Medizin zu studieren. 1827 ging er nach Cambridge und wandte sich ausschließlich der Naturwissenschaft zu. Hier erhielt er 1831 den akademischen Grad eines Bakalaureus. Im selben Jahre schloß er sich der Expedition des Kapitäns R. Fitzroy an. Auf dieser fünf Jahre dauernden Weltreise sammelte er die grundlegenden Gedanken seiner Lehre von dem Ursprung der Arten im Tier- und Pflanzenreich. 1837 wurde er Magister, zog sich aber bald darauf, vielfach kränklich, auf seinen Privatsitz Down in Kent zurück, wo er die Stelle eines Grafschaftsmagistrats bekleidete. Er starb 1882 und wurde in der Westminsterabtei beigesetzt. Von seinen vielen Schriften nennen wir als die wichtigsten »Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl« (1859), »Über die Abänderungen der Pflanzen- und Tierformen durch die künstliche Pflege« (1868) und »Über die Abstammung des Menschen und geschlechtliche Zuchtwahl« (1871). Eine deutsche Gesamtausgabe seiner Werke erschien 1874ff. in Stuttgart.

Darwin erhielt die erste Anregung zum Nachdenken über die Frage nach dem Ursprung der Arten auf der oben erwähnten Reise, wo ihm gewisse Tatsachen der Verbreitung organischer Wesen in Süd-Amerika und des zoologischen Verhaltens der früheren Bewohner dieses Erdteils zu den jetzigen auffielen. Seine Grundgedanken sind kurz folgende: Die Teleologie ist aus der Betrachtung der Lebewesen zu bannen. In der Natur erscheint unendlich viel Zweckloses. Von Zweckmäßigkeit kann da keine Rede sein, wo die Möglichkeit alles Lebens nur von bestimmten Abänderungen abhängt, mag dies sofort oder erst später im Lauf vieler Generationen offenbar werden. Die starre Notwendigkeit,

der Zufall, bedingt die Entwicklung der Lebewesen auf Erden. Wenn ein Elternpaar eine Anzahl von Nachkommen erzeugt, so werden laut des Zeugnisses der täglichen Erfahrung die wesentlichen Eigenschaften der Eltern auf ihre Kinder fortgepflanzt und übertragen. Aber kein Kind gleicht völlig dem andern, ein jedes hat seine eigentümlichen Eigenschaften empfangen. So sehen wir in der gesamten Natur, daß die zu einer Art gehörenden Individuen einander in den wesentlichen Punkten wohl gleichen, aber niemals in allen Stücken; sie sind vielmehr einander mehr oder weniger unähnlich, indem sie sich von dem Urbilde der Art abändern. Diese Abänderungen sind entweder Folgen verschiedener, das zeugende Individuum vor und während der Zeugung bestimmender Einflüsse oder mannigfaltiger Bedingungen, denen die Keime in ihrer Entwicklung ausgesetzt sind, sie beschränken sich aber nach dem Gesetz des Mechanismus der konstituierenden Grundbestandteile auf die allgemeinen typischen Formen: ein Käfer kann so wenig zum Reptil werden wie ein Schmetterling zum Fisch. Paaren sich zwei in gleicher Richtung abändernde Individuen, so wird die Abänderung häufig vergrößert, jedenfalls befestigt, paaren sich zwei in verschiedener Richtung abändernde Individuen oder ein abänderndes mit einem unveränderten, so tritt ein Rückschlag ein und die ältere Form tritt wieder zu Tage. Aus dieser Erfahrungstatsache ergibt sich das Doppelgesetz der Erhaltung der Eigentümlichkeiten der Eltern bei ihren Kindern durch teilweise Vererbung jener Eigentümlichkeiten auf diese sowie der mannigfachen Abänderungen derselben bei den Nachkommen. Zu diesem Gesetz kommt ein zweites, das Gesetz der fortschreitenden Entwicklung der ererbten Anlagen und Eigenschaften durch die natürliche Zuchtwahl und die unwillkürliche Anpassung der Einzelwesen an die äußeren Lebensbedingungen im Kampf ums Dasein. Durch die Zeugung findet eine Zunahme der Individuenzahl statt. Dadurch, daß die Individuen an Zahl täglich wachsen, sind die einzelnen Distrikte oft nicht imstande, alle Individuen zu erhalten, und viele müssen zu Grunde gehen. Welche Formen bleiben bei dieser stetig wachsenden Vermehrung übrig? Darwin antwortete: nur die begünstigten Rassen; nur das bleibt leben, was unter den gegebenen Verhältnissen leben kann. Je besser sich ein Individuum durch Erwerbung neuer Eigenschaften in die gegebenen Verhältnisse su schicken weiß und sich ihnen fügen kann, um so mehr wird es die Kraft besitzen, sich zu erhalten und seine schwächeren Verwandten zurückzudrängen. Durch den Kampf ums Dasein wird im Naturhaushalt eine natürliche Zucht-

wahl getroffen, in welcher das Passende das Nichtpassende überlebt. Da aber der Kampf ums Dasein unter den nächsten Verwandten wegen der ähnlichen Existenzbedingungen am heftigsten wütet, geschieht es, daß die Mittelformen einer langen Reihe verwandter Formen infolge ihrer Schwäche aussterben und nur die Endglieder einer größeren Reihe übrig bleiben. Durch fortwährende im Kampf ums Dasein erworbene und durch Erwerbung gefestigte Abänderungen gehen alle Arten des Tier- und Pflanzenreiches aus einander hervor und bilden einen großartigen Kausalzusammenhang, ein zusammenhängendes Reich von Lebewesen, an deren Spitze der Mensch steht.

Diese Lehre Darwins hat mit der Frage, wie das Leben zu erklären, ob also der Materialismus oder der Idealismus die berechtigte Weltanschauung sei, nichts zu tun. Infolgedes hat die Darwinsche Entwicklungslehre auf alle Gebiete, auch die der Rechtswissenschaft und Religion, ihren Einfluß gewonnen.

Der bedeutendste Anhänger und Fortsetzer der streng Darwinistischen Weltanschauung wurde Ernst Haeckel. Er wurde 1834 in Potsdam geboren, studierte in Würzburg, Berlin und Wien Medizin und Naturwissenschaft, weilte längere Zeit zwecks naturwissenschaftlicher Forschungen in Italien und wurde 1861 Dozent der Zoologie in Jena, wo er seit 1865 als o. Professor wirkt. Von seinen Schriften erwähnen wir »Generelle Morphologie der Organismen« (2 Bde., Berl. 1866), »Natürliche Schöpfungsgeschichte« (ibid. 1886, 9. Aufl. 1898), »Über die Entstehung des Menschengeschlechts« (ibid. 1870, 4. Aufl. 1881), »Anthropogenie, Entwicklungsgeschichte des Menschen« (Lpz. 1874, 4. Aufl. 1891), »Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte« (Jena 1875), »Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft« (Bonn 1878 ff.), »Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft« (ibid. 1893, 10. Aufl. 1900), »Welträtsel« (ibid. 1899, vielfach neu aufgelegt) und »Lebenswunder« (2. Aufl. Stuttg. 1904). Haeckel hat die Darwinsche Entwicklungslehre zu einem naturphilosophischen System umgewandelt, welches er selbst als Monismus bezeichnet hat. Da er dasselbe am eingehendsten in den »Welträtseln« entwickelt hat, machen wir diese hier zum Gegenstand unserer Betrachtung, die Darstellung und Kritik mit einander verbinden wird, und zwar in um so eingehenderer Weise, als Haeckels Welträtsel heute für viele die maßgebende Philosophie geworden sind.

Wie oben berichtet, hatte Emil du Bois-Reymond 1880 in der Leibniz-Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften den

Vortrag »Die sieben Welträtsel« gehalten, in welchem er als solche das Wesen von Materie und Kraft, den Ursprung der Bewegung, die erste Entstehung des Lebens, die zweckmäßige Einrichtung der Natur, das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung und des Bewußtseins, das vernünftige Denken nebst dem Ursprung der damit eng verbundenen Sprache und die Willensfreiheit unterschied. Diesen Vortrag hat Haeckel zur Grundlage seiner »Welträtsel« gemacht, wobei er Folgendes erklärt: »Nach meiner Ansicht werden die drei transcendenten Rätsel (1, 2 und 5) durch unsere Auffassung der Substanz erledigt; die drei andern, schwierigen, aber lösbaren Probleme (3, 4 und 6) sind durch unsere moderne Entwicklungslehre endgültig gelöst; das siebente und letzte Welträtsel, die Willensfreiheit, ist gar kein Objekt kritischer wissenschaftlicher Erklärung, da sie als reines Dogma nur auf Täuschung beruht und in Wirklichkeit gar nicht existiert.«

Haeckels Lösungsversuch der drei transcendenten Welträtsel ruht auf dem sogenannten Substanzgesetz. Er faßt unter demselben zwei höchste allgemeine Gesetze verschiedenen Ursprungs und Alters zusammen, das ältere chemische Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und das jüngere physikalische Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Die Welt besteht aus einem einzigen untrennbaren Gebiete, dem einheitlichen Substanzreiche — daher der Name Monismus —; seine beiden untrennbaren Attribute sind die Materie (der ausgedehnte Stoff) und die Energie (die wirkende Kraft). Das gesamte Reich der Wissenschaft bildet ein einziges, einheitliches Gebiet; die sogenannten Geisteswissenschaften sind nur besondere Teile der allumfassenden Naturwissenschaft. Das Substanzgesetz hat ganz allgemeine Geltung, sowohl im Gebiete der Natur wie des Geistes. Diese Überzeugung nimmt die höchste Bedeutung in Anspruch; denn dadurch wird nicht nur positiv die prinzipielle Einheit des Kosmos und der kausale Zusammenhang aller uns erkennbaren Erscheinungen bewiesen, sondern es wird dadurch zugleich negativ der höchste intellektuelle Fortschritt erzielt, der definitive Sturz der drei Zentraldogmen der Metaphysik: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. — Es ist nicht schwer, das Verkehrte dieses Haeckelschen Monismus zu erkennen. Die Reduzierung aller Naturerscheinungen auf chemische und physikalische Grundkräfte, der erfahrungsmäßig feststehende und auch von Haeckel nicht geleugnete Gegensatz von Äther und Masse, der psycho-physische Dualismus der modernen Atomlehre, der organische Gegensatz der vegetativen und animalischen Funktionen, der entwicklungsgeschichtliche von Ei und Samen, der

primäre Dualismus von Zellhaut und Zellkern, der psychologische von Trieb und Vorstellung und der psychische von Reiz und Wille sind die stärksten Beweise gegen jedweden naturwissenschaftlichen Monismus. Aber auch abgesehen davon ist Haeckels Monismus ein großer erkenntnistheoretischer Fehler. Der Haeckelsche Monismus beruht auf dem Substanzgesetz. Dieses Gesetz behauptet die Konstanz sowohl des Stoffs als auch der wirkenden Kraft. Die Weltsubstanz besteht nach Haeckel aus einer aktiven und passiven, aus einer kontinuierlichen und diskontinuierlichen, aus einer elastischen und einer unelastischen Substanz. Ihren Inhalt bestimmen also zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Faktoren. Wenn Haeckel die beiden entgegengesetzten Faktoren Materie und Kraft zu einem gemeinsamen höheren Begriffe der Substanz zusammenfaßt, so ist das nichts anderes als eine rein logische Operation, welche den tatsächlich vorhandenen Gegensatz nicht aus der Welt schafft. Zwei Gegensätze wie Stoff und Kraft lassen sich wohl logisch einem höheren Begriffe unterordnen, niemals aber durch diesen Begriff tatsächlich überwinden. Wenn solche Gegensätze wirklich existieren, so gehören sie nicht zu einer, sondern zu verschiedenen Substanzen. Haeckels Weltsubstanz ist somit voller Widersprüche und hebt seinen Monismus in jeder Hinsicht aus den Angeln. Ein Monismus, der auf einer ganz gegensätzlichen Substanz basiert, ist in Wahrheit kein Monismus, sondern der offenbarste Dualismus, so daß seine Behauptung, durch das Substanzgesetz die drei transcendenten Welträtsel für immer gelöst und die drei Zentraldogmen der Metaphysik definitiv gestürzt zu haben, in Wirklichkeit nur eine Phrase bildet.

Haeckel hat das kosmologische Weltproblem nicht gelöst, sondern nur bei Seite geschoben. Ganz ebenso liegt die Sache bei dem physiologischen, welches das dritte, vierte und sechste der Reymondschen Welträtsel zum Ausdruck bringen. Der Ursprung des Lebens ist unbekannt. Jedes lebende Wesen entwickelt sich aus einem Ei, welches für sich schon ein lebender Organismus ist. Dennoch sind die Versuche, auf physikalisch-chemischem Wege eine Erklärung der Entstehung der Urzellen zu geben, sehr zahlreich. Die verschiedenartigsten Theorien sind aufgestellt, ohne jedoch über das Hypothetische hinauszukommen. Auch Haeckel hat das Problem in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen. Der Schöpfer des Lebens ist ihm der Kohlenstoff. Die physiologische Chemie hat nach ihm im Laufe der letzten vierzig Jahre durch unzählige Analysen folgende fünf Tatsachen festgestellt: In den organischen Naturkörpern kommen keine anderen Elemente vor

als in den anorganischen; diejenigen Verbindungen der Elemente, welche den Organismen eigentümlich sind, und die ihre Lebenserscheinungen bewirken, sind zusammengesetzte Plasmakörper, aus der Gruppe der Albuminate oder Eiweißverbindungen; das organische Leben ist ein chemisch-physikalischer Prozeß, der auf dem Stoffwechsel dieser plasmatischen Albuminate beruht; dasjenige Element, welches allein imstande ist, diese zusammengesetzten Eiweißkörper in Verbindung mit anderen Elementen wie Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Schwefel aufzubauen, ist der Kohlenstoff; und diese plasmatischen Kohlenstoffverbindungen zeichnen sich vor den meisten anderen chemischen Verbindungen durch ihre sehr komplizierte Molekularstruktur, durch ihre Unbeständigkeit und ihren gequollenen Aggregatzustand aus. Aufgrund dieser fünf Tatsachen stellte Haeckel schon früher folgende Karbogen- oder Kohlenstofftheorie auf: lediglich die eigentümlichen, chemisch-physikalischen Eigenschaften des Kohlenstoffs, und namentlich der festflüssige Aggregatzustand und die leichte Zersetzbarkeit der höchst zusammengesetzten eiweißartigen Kohlenstoff-Verbindungen sind die mechanischen Ursachen jener eigentümlichen Bewegungs-Erscheinungen, durch welche sich die Organismen von den Anorganen unterscheiden, und die man im engeren Sinne das Leben nennt. — Haeckel ist auch mit dieser seiner vermeintlichen Lösung des physiologischen Problems auf dem Holzwege. Wir konstatieren zunächst die vollständige Unkenntnis unserer Gelehrten über die Beschaffenheit der Eiweißkörper. Wir konstatieren ferner ihre Unwissenheit rücksichtlich der letzten Ursachen der Selbstentwicklung der Zelle sowie der geheimnißvollen Vorgänge der organischen Formbildung. Was in dieser Hinsicht an Thesen und Hypothesen das Licht der Welt erblickte, war offenbarer Irrtum. Aber auch abgesehen davon stürzt die Haeckelsche Kohlenstofftheorie durch zwei einfache, aber unwiderlegliche Überlegungen. Einmal gibt es eine große Menge festweicher Kohlenstoffgebilde, sogar Eiweißkörper, in denen von keiner Lebenserscheinung die Rede ist, wie z. B. das tote Eiweiß, wie es im Hühnerei oder in Form von Vitellinen in großer Zahl in den Zellen aufgespeichert ist, weiter Schleim, Talg, Fett u. s. w., und zweitens fällt dem Spiel der chemischen Kräfte, in welchem das Leben bestehen soll, auch in dem nach dem Absterben der organischen Körper beginnenden Zersetzungsprozesse dieselbe Rolle zu: wo also soll der Unterschied liegen, der im ersten Falle den chemischen Prozeß zur Ursache des Lebens, im zweiten zum Kennzeichen des Todes stempelt? Denn die drei Hauptgruppen der organischen Verbindungen, die

Eiweißkörper, Kohlehydrate und Fette bilden sowohl die lebende wie die tote Zelle. Ein chemischer Prozeß ist nicht imstande, den Lebensprozeß zu erklären. Im Gegenteil: in jedem chemischen Vorgange bemerken wir das Bestreben, einen stetigen Ausgleich der Kräfte zu ewigem, unverändertem Austausch und Rhythmus der Bewegung herbeizuführen, während es sich bei allen Vorgängen des Lebens geradezu darum handelt, dieses Gleichgewicht fortwährend zu stören und zuletzt zu vernichten. Wie wenig aber ein mechanisches Erklärungsprinzip hier ausreicht, beweist deutlich die Tatsache, daß die organische Evolution in ihrem Verlaufe das wunderbare Phänomen des Bewußtseins erzeugt, dessen geistige und moralische Natur weder durch Cyanradikale noch Aldehydverbindungen aufgeklärt werden kann. Haeckel ist sich dieser Schwierigkeit auch wohl bewußt. Er nennt das Bewußtsein das psychologische Zentralmysterium, sieht aber auch in ihm nur eine Naturerscheinung wie in jeder anderen Seelentätigkeit, die dem Substanzgesetze unterworfen ist. Was freilich das Bewußtsein ist, hat er nicht verraten. Subjekt und Objekt sollen hier in eins zusammenfallen; das erkennende Subjekt spiegele sich in seinem eigenen inneren Wesen, welches Objekt der Erkenntnis werde. Eine Erörterung aber, wie solche Spiegelung ohne Spiegel möglich ist, hat Haeckel nicht gegeben. Es ist gewiß beim Vollzuge des Lebens das Walten physikalisch-chemischer Gesetze unleugbar. Aber diese Gesetze sind nicht das Leben, und es besteht nicht im Stoffwechsel der Eiweißkörper; denn das Prinzip des Lebens kann nur geistiger Natur sein; es besteht in der Reizempfänglichkeit und Reaktionsfähigkeit, in der Kraft, zu leiden und zu wirken, d. h. zu empfinden und zu begehren. Wäre die Kohlenstofftheorie richtig, so müßte sich aus den Atomen auf synthetischem Wege das Leben herstellen lassen; der beste Beweis aber, wieweit die Naturwissenschaft von der wirklichen Erkenntnis des Lebens entfernt ist, ist der, daß sie außer stande ist, ein keimfähiges Samenkorn hervorzubringen, geschweige denn eine empfindende Zelle! Man mag noch so mannigfach die verschiedenen chemischen Bestandteile der Organismen unter einander bewegen, verbinden und mischen, es ist noch nie trotz der sorgfältigsten Versuche auch nur eine einzige lebensfähige Zelle, geschweige denn ein zusammengesetzterer Organismus hervorgegangen. Man hat zwar aus unorganischen Stoffen den Zellen und den Membranen ähnliche Gebilde erzeugt, aber keine einzige lebende Zelle, und um diese handelt es sich.

Haeckels Karbogentheorie steht in engstem Zusammenhang mit

seiner Entwicklungslehre, bei der sich seine Anhängerschaft an Darwin besonders zeigt. Haeckel hat die Grundzüge des Darwinismus schon in früheren Schriften ausführlich behandelt, am eingehendsten in der »Generellen Morphologie«, mehr populär in der »Natürlichen Schöpfungsgeschichte« und mit besonderer Beziehung auf den Menschen in der »Anthropogenie«. Er beschränkt sich daher in den »Welträtseln« auf eine kurze Übersicht der wichtigsten Fortschritte, welche die Entwicklungslehre im Laufe des letzten Jahrhunderts gemacht hat. Nach den »Welträtseln« ist das Weltall ewig, unendlich und unbegrenzt; die Substanz desselben mit ihren beiden Attributen (Materie und Energie) erfüllt den unendlichen Raum und befindet sich in ewiger Bewegung. Diese Bewegung verläuft in der unendlichen Zeit als eine einheitliche Entwicklung mit periodischem Wechsel von Werden und Vergehen, von Fortbildung und Rückbildung. Die unzähligen Weltkörper, welche im raumerfüllenden Äther verteilt sind, unterliegen sämtlich dem Substanzgesetz; während in einem Teil des Universums die rotierenden Weltkörper langsam ihrer Rückbildung und ihrem Untergang entgegen gehen, erfolgt in einem andern Neubildung und Fortentwicklung. Unsere Sonne ist einer von diesen unzähligen unvergänglichen Weltkörpern. Unsere Erde hat einen langen Abkühlungsprozeß durchgemacht. Der darauf folgende Prozeß der langsamen Entwicklung und Umbildung zahlloser organischer Formen hat viele Millionen Jahre in Anspruch genommen. Der Stamm der Wirbeltiere hat im Wettlauf der Entwicklung neuerdings alle anderen weitaus überflügelt. Als ihr bedeutendster Zweig hat sich erst spät die Klasse der Säugetiere entwickelt. Die spätesten sind die Affen, und ihr jüngstes und vollkommenstes Ästchen ist der Mensch. Er ist ein direkter Nachkomme des Affen. Durch den Fund des fossilen Affenmenschen von Java ist von seiten der Paläontologie die Abstammung des Menschen vom Affen bewiesen. Die gesamte Weltentwicklung, insonderheit die Entwicklung der Lebewesen auf Erden, geschah nicht durch den zwecksetzenden Schöpfungsplan einer höchsten Vernunft (»die übernatürlichen zwecktätigen Ursachen sind durch die Descendenztheorie überflüssig geworden«), sondern so, daß mechanische und chemische Wirkung der bewußtlosen Stoffe der Natur teils durch Zufall, teils durch Naturnotwendigkeit alles erzeugte; die zwei Darwinschen Naturgesetze sind die Schöpfer sämtlicher Artunterschiede der Lebewesen auf Erden. Zwar gibt es eigentlich im Blick darauf, daß alles dem Kausalgesetz unterworfen ist, in der Entwicklung keinen Zufall, »wohl

aber können und müssen wir diesen unentbehrlichen Begriff beibehalten, um damit das Zusammentreffen von zwei Erscheinungen zu bezeichnen, die nicht unter sich kausal verknüpft sind«.

Wie stellen wir uns zu diesen Gedanken? Wir sind kein Gegner der Descendenzlehre, erkennen vielmehr die Grundprinzipien derselben vollständig an. Wir bekennen uns nicht bloß rückhaltlos zur Kant-Laplaceschen Welttheorie, sondern halten auch am Gesetz der allmählich aufsteigenden Lebensentwicklung von einfachsten Gebilden zu immer höherer Vervollkommnung unbedingt fest. Jedes keimende Saatkorn, jeder wachsende Baum, jede Keim- und Fruchtentwicklung der Lebewesen in ihrem Mutterschoße, die ganze Entwicklungsgeschichte der Erdrinde mit den versteinerten Resten der Vorwesen in den aufsteigenden Flötzgebilden bezeugen die allmählich fortschreitende Lebensentwicklung. Dabei gestehen wir aber offen zu, daß diese Entwicklung als eine organische Evolution der Lebewesen aus einander, wie Darwin und Haeckel lehren, noch keineswegs erwiesen ist. Der Nachweis dieser Entwicklung aus einander steht nicht bloß noch aus, sondern wird wahrscheinlich auch niemals erbracht werden können. Dennoch nehmen wir ihre Richtigkeit an. Wir haben auch nichts gegen das Gesetz der Vererbung der Eigentümlichkeiten der Eltern auf ihre Kinder und Kindeskinder einzuwenden. Das Gesetz der Unvernichtbarkeit und der Erhaltung aller Stoffe und Kräfte der Natur durchdringt ausnahmslos die ganze Schöpfung. Die Eltern teilen sowohl ihre Vorzüge als auch ihre Krankheiten und Mängel teilweise ihren Kindern mit. Es gibt Erbsünden und Erbtugenden; es gibt leiblich und geistig ererbte Vorzüge und Gebrechen. Selbst Seelenstörungen der Eltern werden nicht selten auf die Nachkommen fortgepflanzt. Wir halten drittens auch das Gesetz der Anpassung der Geschöpfe an die Verhältnisse der Außenwelt und die Möglichkeit der allmählichen Umänderung durch veränderte Lebensbedingungen für durchaus richtig, wobei wir freilich betonen, daß sich alle Veränderungen doch immer in einer gewissen Grenze bewegen. Noch nie hat man trotz sorgfältigster Auswahl und mit Anwendung aller möglichen Mittel die Variation so weit geführt, daß die betreffenden Lebewesen in eine ganz andere Art verwandelt wurden. Weder geschlechtliche Zuchtwahl noch der Kampf ums Dasein sind hier ausreichende Erklärungsgründe. Aber gerade diese Zugeständnisse stellen die Verkehrtheiten des Haeckelschen Evolutionismus erst ins helle Licht. Grundverkehrt ist die Annahme des Zufalls und der vernunftlosen Naturnotwendigkeit bei der Entwicklung der Welt, insonderheit der Lebewesen

auf Erden. Zufall ist der Gegensatz von Gesetzmäßigkeit. Wer den Zufall für eine treibende Bewegungs- und Lebensursache erklärt, der sollte nicht zugleich von einer kausalen Gesetzmäßigkeit der Naturordnung reden; denn Zufall und Gesetz ist ein Gegensatz wie Sein und Nichtsein. Im Reiche der Natur geschieht nichts ohne ursächlichen gesetzmäßigen Zusammenhang. Das Wort Zufall ist nur ein Geständnis, daß der Redende den ursächlichen Zusammenhang zwischen den fraglichen Erscheinungen nicht einsieht. Dieses Nichtwissen ist aber noch lange kein Beweis, daß keine zureichende Ursache vorhanden ist. Die Tatsache der fortschreitenden Entwicklung zu immer höherer Vollkommenheit, selbst im Falle der Evolution der Lebewesen aus einander, ist der klarste Gegensatz zu einem bewußtlosen Mechanismus. Wenn im großen Naturhaushalt eine fortschreitende Entwicklung mit Naturnotwendigkeit erfolgt, so ist das der beste Beweis für das Dasein einer zwecksetzenden, schöpferischen Vernunft. Die Naturgesetze der Vererbung und Anpassung im Kampf ums Dasein haben unstreitig ihre Geltung. Aber diese Gesetze sind doch in Wahrheit nichts weiter als abgezogene Begriffe der Erscheinungsregeln, die sich uns in dem uns zugänglichen Beobachtungsgebiete der Natur kundgeben. Die Regel der Erscheinung ist aber keineswegs identisch mit der treibenden Ursache derselben. So wenig die regelmäßige Hin- und Herbewegung des Pendels die Ursache der Schwingungen ist, so wenig sind die Gesetze der Vererbung und Anpassung die Erzeuger der Artunterschiede der Lebensgebilde. Nein, wo Gesetze gegeben und Gedanken verwirklicht sind, da muß doch wohl auch ein Gesetzgeber sein, der sie gegeben, ein Denker, der sie gedacht hat. Man verwechselt eben die menschlichen Vorstellungen und Begriffsformeln von der Naturnotwendigkeit, dem zwecklos und blindlings wirkenden Mechanismus, vom Zufall, von den physikalischen und chemischen Kräften usw. mit der treibenden Schöpfungsursache und dem einheitlichen Schöpfungsplan einer höchsten Vernunft. Es gibt nichts Inkonsequenteres, als die gottleugnende Abstammungslehre Haeckels.

Das dritte Hauptproblem der »Welträtsel« ist das Problem der Willensfreiheit. Dieses Problem ist unter allen Welträtseln dasjenige, welches den denkenden Menschen von jeher am meisten beschäftigt hat, und zwar deshalb, weil sich hier mit dem hohen philosophischen Interesse der Frage zugleich die wichtigsten Folgerungen für die praktische Philosophie verknüpfen. Der Kampf zwischen den Gegnern und Anhängern der Willensfreiheit ist nach Haeckel heute »endgültig« zu Gunsten der ersteren entschieden. Er

sagt: »Der menschliche Wille ist ebenso wenig frei als derjenige der höheren Tiere, von welchem er sich nur dem Grade, nicht der Art nach unterscheidet. Jeder Willensakt ist ebenso durch die Organisation des wollenden Individuums bestimmt und ebenso von den jeweiligen Bedingungen der umgebenden Außenwelt abhängig, wie jede andere Seelentätigkeit. Der Charakter des Strebens ist von vornherein durch die Vererbung von Eltern und Voreltern bedingt; der Entschluß zum jedesmaligen Handeln wird durch die Anpassung an die momentanen Umstände gegeben, wobei das stärkste Motiv den Ausschlag gibt, ensprechend den Gesetzen, welche die Statik der Gemütsbewegungen bestimmen.« — Was haben wir hier zu antworten? Wer wie Haeckel die Willensfreiheit in jedem Sinne aufheben will, der sei sich zunächst auch dessen bewußt, was alles damit wegfällt, und wolle nicht in der Entwicklung wieder einführen, was er in der Grundlage aufgegeben hat. Mit der Willensfreiheit fällt die Verantwortlichkeit, fallen Größen wie Persönlichkeit und Charakter, fallen alle geistigen Werte, nicht nur die moralischen, sondern auch die intellektuellen. Denn schließlich kommt auch die Wahrheit auf ein Wollen und eine Entscheidung zurück; wer die Tat aus der Welt schafft, nimmt dieser die Vernunft. Wie wir dann bloße Stücke eines sinnlosen Naturprozesses würden, so kann sich auch eine innere Einheit unseres Wesens nicht mehr erhalten, wir müßten aus einem Wir zu einem bloßen Es heruntersinken. Aber wir halten die Willensfreiheit doch nicht bloß darum fest, weil die Lehre des Determinismus bedenkliche praktische Folgen hat; was eine grundlegende Wahrheit für unser ganzes Dasein bedeuten will, das muß sich auch direkt entwickeln lassen. Die Willensfreiheit ist natürlich keine Freiheit im absoluten Sinne. Der Begriff der Freiheit als absoluter, ursachloser Selbstbestimmung hat in der unmittelbaren Erfahrung des inneren Lebens keinen Halt. Aber daraus resultiert doch keineswegs, daß nun der absolute Determinismus im Recht ist. Das wäre er nur dann, wenn er beweisen könnte, daß die Menschen zu allen ihren Willensakten, sei es äußerlich oder innerlich gezwungen würden, so daß sie alles, was sie tun und wollen, mit Notwendigkeit tun und wollen müssen. Haeckel verweist uns, um seine oben zitierten Worte auf einen kurzen Ausdruck zu bringen, auf das Kausalitätsgesetz, das unbedingte Geltung auch für die Menschen habe. Wir geben, wie schon gesagt, die unumschränkte Geltung dieses Gesetzes gern zu; es ist das Grundgesetz unseres Denkens und bewährt sich in seiner Richtigkeit auch im Sein. Aber dieses Gesetz schließt doch bei weitem

nicht jede Freiheit aus. Es gibt gewiß keine Ursache ohne Wirkung und keine Wirkung ohne Ursache! Aber daraus, daß etwas jetzt eine Ursache ist und deshalb wirkt, folgt keineswegs, daß es notwendig eine solche sein oder notwendig wirken müßte, und das ist eben der falsche Schluß der Deterministen. Sie meinen: weil jedes Ding als Ursache notwendig eine Wirkung setzen muß, so müßte jedes Ding notwendig wirken, ja unbedingt gerade so wirken, wie es wirkt. Dieser Schluß aber ist ein verkehrter aus der begrifflichen Notwendigkeit auf die sachliche. Aus dem Kausalitätsgesetz: keine Wirkung ohne Ursache folgt nicht, daß dasjenige Ding, welches in einem bestimmten Fall als Ursache fungierte, absolut notwendig gerade diese Wirkung setzen mußte, die es brachte, und nicht vielmehr eine ganz andere haben konnte, mit anderen Worten, daß alle Dinge nur gezwungen wirken müssen und keines mit relativer Selbständigkeit oder Freiheit wirken könne. Unsere Behauptung, daß der Wille des Menschen frei sei, d. h. daß sein Geist die Fähigkeit besitzt, sein Denken, Streben, Fühlen und Handeln zu beherrschen, widerstreitet also nicht im geringsten dem Kausalitätsgesetz; denn dasselbe besagt nur, daß jede Wirkung ihre Ursache habe. Und das ist auch bei der Willensfreiheit der Fall, indem bei dem freien Akte eben das wollende Ich die Ursache dazu bildet und dieses nie ohne einen Grund wirkt. Haeckel stellt als allgemeines Gesetz hin, daß beim Wollen und Handeln des Menschen stets das stärkste Motiv entscheide. Aber ein Motiv, welches als solches doch nur in der Form eines Begriffs oder Satzes, also eines Gedankens auftritt, kann doch wohl überhaupt keine Entscheidung treffen, das tut vielmehr das Ich oder selbstbewußte Subjekt. Nur dieses entscheidet, freilich stets nach Gründen und insofern nach Motiven, aber doch immer nur so, daß in ihm etwas, das nicht Motiv ist, nämlich die Willenskraft, das Motiv sich zu eigen macht und zum Zwecke des Handelns erhebt. Wo diese Verinnerlichung und Sichzueigenmachung des Motives nicht stattfindet, da vermag auch das an sich stärkste Motiv bei den vernünftigen und besonnenen Menschen nicht zu wirken.

Zum Schluß noch eine äußerliche Bemerkung! Zwei Punkte fallen bei Haeckel stets auf: erstens die ins Extrem getriebene terminologische Belastung seiner Ausführungen, die bei seinen Werken trotz der geschickten, leichten Schreibart das Verständnis unnötig erschwert und ihn dazu verleitet, seine schematischen Aufstellungen und metaphysischen Voraussetzungen für sachliche Ergebnisse zu halten, und zweitens die zu scharfe, teilweise geradezu ungehörige

Polemik, die weder aufklärend noch sachlich bedeutsam wirkt, wenn sie auch dem wissenschaftlich Halbgebildeten Vergnügen bereiten mag.

Haeckels Welträtsel haben viele Gegenschriften erzeugt, welche die Haeckelschen Gedanken von den verschiedensten Seiten aus zu beleuchten suchten. Wir nennen: Anton Michelitsch »Haeckelismus und Darwinismus« (Graz 1900), Fr. Loofs »Anti-Haeckel« (Halle 2. Aufl. 1900), A. H. Braasch »Haeckels Monismus, kritisch beleuchtet« (Braunschw. 1894) und »Haeckels Welträtsel« (Tüb. 1900), Erich Adickes »Kant contra Haeckel« (Kantstudien V S. 340ff.), Frd. Paulsen »E. Haeckel als Philosoph« (in Philosophia militans, Berl. 1901), Jul. Baumann »Haeckels Welträtsel nach ihren starken und schwachen Seiten« (Lpz. 1900), H. v. Schöler »Probleme« (ibid. 1900), O. Siebert »Haeckels Welträtsel, kritische Studien über die Fundamente der monistischen Philosophie« (Kirchl. Wochenschrift 1901), Eb. Dennert »Die Wahrheit über E. Haeckel und seine Welträtsel« (Halle 1902, 6. Aufl. 1905) und Adolf Müller »Scheinchristentum und Haeckels Welträtsel« (Gotha 1901). Zur Popularisierung der Haeckelschen Gedanken hat besonders Wilhelm Bölsche, geb. 1861, beigetragen; cfr. unter seinen Schriften »Entwicklungsgeschichte der Natur« (1893—96), »Darwin« (1898), »Vom Bazillus zum Affenmenschen« (1899), »Haeckel« (1900) und »Entwicklungslehre« (1901).

Wie durch E. Haeckel, so wurde der Monismus auch von Ludwig Noiré und Laz. Geiger verteidigt. Wir lassen daher, obwohl sie in ihrem Philosophieren andere Ausgangspunkte als Haeckel genommen haben, ihre Grundgedanken hier folgen.

Ludwig Noiré wurde 1829 geboren, studierte in Gießen und war seit 1848 Professor am Gymnasium in Mainz; er starb 1889. Von seinen Schriften erwähnen wir »Die Welt als Entwicklung des Geistes« (Lpz. 1874), »Grundlage einer zeitgemäßen Philosophie« (ibid. 1875), »Der monistische Gedanke, eine Konkordanz der Philosophie Schopenhauers, Darwins, Robert Mayers und Lazar. Geigers« (ibid. 1875), »Die Doppelnatur der Kausalität« (ibid. 1876), »Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnistheorie« (ibid. 1877), »Aphorismen zur monistischen Philosophie« (ibid. 1877), »Der Ursprung der Sprache« (Mainz 1877), »Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit« (ibid 1880), »Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft« (ibid. 1882) und »Logos; Ursprung und Wesen der Begriffe« (ibid. 1885). Die monistische Weltanschauung Noirés geht davon aus, daß das Weltall aus ganz gleichen Atomen besteht, welche mit zwei Eigenschaften, einer inneren, der Em-

pfindung, und einer äußeren, der Bewegung, begabt sind. Diese Weltanschauung ist monistisch im Gegensatz zur dualistischen, welche neben den Körpern ein unabhängiges, in geheimnisvoller Weise auf die Körper wirkendes Wesen, den Geist, annimmt. Bewegung und Empfindung sind seit Ewigkeit gegeben und lassen sich nicht auf eine höhere Einheit zurückführen; sie sind niemals geworden und werden niemals aufhören. Eine Anzahl mit Bewegung und Empfindung begabter Atome ist einmal irgendwo im Weltenraum entstanden. Sie haben sich in allmählicher Entwicklung verdichtet und die Welt gebildet, indem sie von der ersten Nebelsphäre unseres Sonnensystems zur Bildung der selbständig rotierenden Erde gelangten, von hier zur Bildung des tierischen Elementarstoffes, von da zu der des Menschen. Den beiden Ureigenschaften der Materie entsprechen in unserem Denken zwei Urabstraktionen, auf welche dasselbe stets zurückgeht, weil es von ihnen ausging, Raum und Zeit; Raum und Zeit sind Abstraktionen aus Bewegung und Empfindung.

Lazarus Geiger wurde 1829 zu Frankfurt am Main von jüdischen Eltern geboren, studierte in Bonn, Heidelberg und Marburg und wurde 1861 Lehrer der deutschen Sprache, mathematischen Geographie und des Hebräischen an der jüdischen Real- und Volksschule seiner Vaterstadt, eine Stellung, die er bis zu seinem Tode bekleidete. Seine Hauptschriften sind: »Über Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntnis« (Frankf. 1857), »Über die Urgeschichte der Menschheit im Lichte der Sprache mit besonderer Beziehung auf die Entstehung der Werkzeuge« (ibid. 1868), »Ursprung der Sprache« (Stuttg. 1869) und »Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft« (Stuttg. 1872, 2. Aufl. 1899). Geigers Hauptbedeutung liegt in seiner Lehre von dem in der Sprache auftretenden Denken und Empfinden. Die Sprache ist Entwicklung. Sie beginnt nicht mit Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit, sondern mit ganz geringem Besitz. Ihr gebührt unter allen menschlichen Geistesvermögen geschichtlich der erste Rang; sie ist die Quelle der Vernunft. Aus, an und in der Sprache hat sich die Vernunft nach den überall im Universum herrschenden Gesetzen der Kausalität allmählich entwickelt. Die Sprache selbst ist nicht dem Ohr und dem Schall, sondern dem Auge und dem Licht entsprungen. »Nicht das brüllende Tier war es, das Benennung fordernd, dem Menschen der Urzeit gegenübertrat, sondern die Welt offenbarte sich, mit ihrem Reichtum an Gestalten und Farben der allmälich zur Erfassung ihrer Schönheit heranreifenden Seele. War der Blitz des Himmels, war die

aufbrechend sich erschließende Knospe für das Ohr der jugendlichen Menschheit Explosion? Nein, nicht von brüllenden Ungetümen aufgefangen, nicht von den Schrecknissen einer in Schmetterlauten das Herz bestürmenden Natur erzwungen, entsprang jene hohe, seelenvolle Schöpfung, der Stolz des Weltalls. In ihrem Leben und Wachsen ist heiliger Friede; in stillem, geheimem Werden steigt der Saft bildend zu frischen Augen empor, mit jeder neuen Knospe entfaltet ein Gedanke sein wunderbares Dasein« (Ursprung der Sprache). Das Prinzip, wonach Natur und Vernunft sich entwickeln, ist Differenzierung und der durch sie in Wirksamkeit tretende und immer mächtiger anwachsende Zufall. Geiger vindiziert diesem Zufall in der Entwicklung eine große Rolle. »Die zufällige Entwicklung ist es, von deren Begreifen die Einsicht in das Wesen der ganzen Sprachgeschichte, und von deren empirischer Verfolgung, wenn sie möglich ist, bis zu ihrem Anfang, die endliche Erkenntnis von dem Ursprung der Sprache abhängt, es ist dieselbe Zufälligkeit, die, in alles, was sich entwickelt, und also alles, was wird, und also alles, was ist, auf allen Punkten der Zeit und des Raumes unauflöslich verflochten, und daher ein immer wiederkehrendes Teilproblem der ewig vor uns entfalteten Aufgabe des Welträtsels ist« (a. a. O.). Der Zufall regiert die Welt. Was auch immer durch ein wollendes Wesen seine Gestalt empfängt, erleidet etwas Zufälliges, so sehr auch die gewollte Tätigkeit, an dem wollenden Gegenstand selbst betrachtet, und die Gestalt als Plan, ohne Rücksicht auf den bestimmten Stoff ihrer Verwirklichung, das Gegenteil des Zufalls ist; denn warum mußte eben dieses sich diesem Willen darbieten und innerhalb der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit in den kleinen Bereich des eben Wollenden gelangen? Aber nichts gleicht an Umfang, Dauer und tiefer Wirksamkeit den Umgestaltungen, welche lebendige Mechanismen durch Zusammentreffen mit unzähligen und verschiedenen Wesen von oft unglaublich schwacher eigener Wirkungskraft auf der niedrigsten wie höchsten Stufe ihrer Entwicklung erleiden. Licht, Luft und Nahrung bestimmen die Daseinsformen von Pflanzen und Tieren so oder anders. Wo dann das Tier zu einer gewissen Höhe emporgestiegen ist, entspringt in der Wahrnehmung und ihren Folgen ein neues Reich des Erleidens von der Außenwelt, je nachdem sie zufällig mit dem zur Wahrnehmung Geeigneten zusammentrifft. Und während Assimilation und Sinnenwahrnehmung die Teilnahme lebendiger Wesen an dem unzählig Verschiedenen vermitteln und sie aus der Einförmigkeit des Elementarischen zu unendlichfacher Bestimmbarkeit hinüberführen,

so kommt durch Fortpflanzung für diese Bestimmbarkeit ewige Dauer und zugleich die mächtigste Wechselwirkung der gleichartigen Individuen hinzu, deren die Gestalt aller Folgegeschlechter bestimmendes Begegnis bis zu einem gewissen Grade ein sich immerfort vervielfältigender Zufall ist. Ein menschliches Wesen trägt daher die Spuren der Schicksale aller seiner Ahnen, die Begegnisse eingeschlossen, welche eben diese ihm zufällig zu Ahnen machten, vereinigt an sich. »Welch' eine ungeheure Reihe von innerlich unverbundenen Ereignissen häuft sich also auf ein einziges Haupt, und wie unberechenbar an Macht muß ihre durch alle Geschlechter fortgesetzte Wirkung sein, wenn wir bedenken, welch' eine geringe Zufälligkeit eigentümliche Besonderheiten an einem Einzelwesen ausbilden und auf ganze Familien vererben kann.« Geigers Theorie vom Zufall hat ihre Verwandtschaft mit der Darwinschen Hypothese, indem er die Entwicklung des Menschen aus niedrigeren tierischen Stufen anerkennt, doch entfernt er sich von Darwin, indem er den Kampf ums Dasein als Ursache der Entstehung eines körperlichen Organismus zurückweist.

Geigers Gedanken haben vielfach Schule gemacht. Seine wichtigsten Anhänger sind L. A. Rosenthal, der Noiré und Geiger als die ersten Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart preist (cfr. »Die monistische Philosophie« Berl. 1880 und »Laz. Geiger, seine Lehre vom Ursprung der Sprache und Vernunft und sein Leben« Stuttg. 1883) und Isaak Rulf, emer. Rabbiner in Bonn, geb. 1831, Verf. von »Einheitsgedanke als Fundamentalbegriff« (Lpz. 1880), »Aruchas-Bas-Ammi« (ibid. 1883), »Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt« (Lpz. 1888), »Die russischen Juden« (1892), »Wissenschaft der Krafteinheit« (Lpz. 1893), »Wissenschaft der Geisteseinheit« (ibid. 1897) und »Das Erbrecht als Erbübel« (ibid. 1893, 2. Aufl. 1897). Rühl betrachtet in seiner Metaphysik die Atome als Kraftpunkte, so daß ihm die Kraft als das Uranfängliche erscheint. Die Allkraft ist die Allwirklichkeit, diese das Allsein, dieses das Allbewußtsein und dieses der Allgeist. So gelangt die Wissenschaft »von der Krafteinheit zur Geisteseinheit.«

Neben Haeckel sind als die bedeutendsten Anhänger Darwins zu nennen Friedrich Bolle (»Darwins Lehre von der Entstehung der Arten im Pflanzen- und Tierreich in ihrer Anwendung auf die Schöpfungsgeschichte« Prag 1863ff. und »Der Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte der Darwinschen Lehre von der Artentstehung« ibid. 1868ff.), August Schleicher (»Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft« Weimar

1865, 3. Aufl. 1873), Gustav Jäger (»Die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zur Moral und Religion« Stuttg. 1869, »Zoologische Briefe« 1864 ff., »Das Leben im Wasser« 1868, »Die Wunder der unsichtbaren Welt« 1868, »In Sachen Darwins contra Wigand« 1874, »Entdeckung der Seele« 1879, 3. Aufl. 1885, »Die Normalkleidung als Gesundheitsschutz« 1880, »Mein System« 1885, »Aus Natur- und Menschenleben« 1893, »Gesundheitspflege« 1899 u. s. w.), W. Braubach (»Religion, Moral und Philosophie der Darwinschen Artlehre nach ihrer Natur und ihrem Charakter als kleine Parallele menschlich geistiger Entwicklung« Neuwied 1869), Oscar Schmidt (»Descendenzlehre und Darwinismus« Lpz. 1873 und »Die Anwendung der Descendenzlehre auf den Menschen« ibid. 1873), Paul Rée (»Der Ursprung der moralischen Empfindungen« Chemnitz 1877, »Die Entstehung des Gewissens« Berl. 1885, »Die Illusion der Willensfreiheit« ibid. 1885), G. H. Schneider (»Der tierische Wille« Lpz. 1880 und »Der menschliche Wille« Berl. 1882), August Weismann (»Über die Berechtigung der Darwinschen Theorie« Freibg. i. B. 1868, »Über den Einfluß der Isolierung auf die Artbildung« Lpz. 1872, »Studien zur Descendenztheorie« ibid. 1875 f., »Über die Dauer des Lebens« Jena 1882, »Aufsätze über Vererbung« ibid. 1892, »Äußere Einflüsse als Entwicklungsreize« ibid. 1894), Otto Zacharias (»Charles Robert Darwin und die kulturhistorische Bedeutung seiner Theorie vom Ursprung der Arten« Berl. 1882, »Katechismus des Darwinismus« Lpz. 1893), Moritz Wagner (»Die Darwinsche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen« Lpz. 1868), H. Spitzer (»Beiträge zur Descendenztheorie und zur Methodologie der Naturwissenschaft« Lpz. 1886) und W. H. Rolph (»Biologische Probleme« Lpz. 1882). Starke Finflüsse von Darwin hat auch der Neukantianer Fritz Schultze empfangen.

Eine merkwürdige philosophische Verarbeitung der darwinistischen Gedanken lieferte Otto Caspari, eine Zeitlang zusammen mit Gust. Jäger und Ernst Krause (Carus Sterne), dem Verf. des bekannten Werkes »Werden und Vergehen« (6. Aufl. Berlin 1905), Herausgeber des »Kosmos«, welcher monatlich in Leipzig erschien und eine Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung bilden sollte. Diese Zeitschrift stellte den Satz in den Vordergrund, daß alles Seiende in der Natur nur als ein Gewordenes anzusehen sei, wovon auch der Mensch keine Ausnahme bildet; sie ging 1886 ein. Otto Caspari wurde 1841 geboren, studierte Philosophie und wurde Professor derselben in Heidelberg. Er schrieb »Irrtümer der altklassischen Philosophie« (1869), »Leibniz' Philosophie« (1870),

»Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühestens Geisteslebens« (Lpz. 1873, 2. Aufl. 1877), »Die Grundprobleme der Erkenntnistätigkeit« (Berl. 1876, 2. Aufl. 1879), »Psychophys. Bewegung« (1879), »Der Zusammenhang der Dinge, gesammelte philosophische Aufsätze« (Breslau 1881), »Das Erkenntnisproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen« (ibid. 1881), »Hermann Lotze« (ibid. 1883, 2. Aufl. 1895), »Drei Essays über Grund- und Lebensfragen der philosophischen Wissenschaft« (Heidelb. 1886, 2. Aufl. 1888), »Das Problem über die Ehe« (1899) u. a. Caspari vertritt einen kritischen Empirismus, der nur die letzten einfachen und unauflöslichen Wurzeln für angeboren, alle komplizierten aber für späteren Zuwachs ansieht. Er betont zwar die Verschiedenheit des subjektiven und objektiven Faktors der menschlichen Erkenntnis, hält aber an der Verträglichkeit beider fest. Sein Hauptwerk ist »Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens«. Diese Urgeschichte ist nach ihm die Disziplin, welche durch die Einsicht in die geschichtliche Entstehung und Entwicklung der Vernunft eine Kritik derselben schaffen soll. Es handelt sich also um eine wissenschaftliche Begründung der historisch erhärteten Annahme, daß »die Vernunft gewachsen ist«, und daß sie sich aus anderen Geisteszuständen entwickelt hat als denjenigen, bei denen wir sie heutzutage angelangt sehen. Caspari meint demnach, daß es möglich sei, den Wert und die Kraft des menschlichen Geistes am ehesten ihrer vollen Tiefe nach verstehen zu lernen, und daß zugleich die Probleme des Kriticismus, wie sie uns durch Kant aus Rücksicht auf die Bedeutung der Vernunftforderungen gestellt werden, nur dann einer wahren Lösung entgegengeführt werden können, wenn wir uns bemühen, historisch-psychologisch den ersten Anfängen nachzuforschen, aus denen während des Wachstums des Menschengeistes allmählich diese Forderungen und ihre Probleme hervorgegangen sind. Der Mensch scheint sowohl aus morphologischen als auch aus psychologischen Gründen auf der unzeitlichen Entwicklungsstufe zwischen die Affen und Raubtiere gestellt gewesen zu sein, weil er die intellektuellen Anlagen der einen mit dem Mut und streitbaren Sinn der andern in sich verband, also die Charakteristika der höchstentwickelten Tiere in sich zu einer höheren Durchbildung brachte. Die Ursache aller organischen Verschiedenheit ist die Arbeitsteilung. Sie führte zu jenem urstaatlichen Leben, welches sich aus dem Herden- und Familienleben entwickelte. Für die Bildung der Staaten war ein wesentliches

Moment die Sprache, welcher von den durch die Entwicklung der Handfertigkeit und des aufrechten Ganges im Kampf ums Dasein bewirkten eigentümlichen Ausatmungsverhältnissen der Boden bereitet wurde. Die Sprache ist daher keine angeborene Naturgabe, sondern ein Produkt der Entwicklung, welches den kräftigsten Anstoß zur Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten gab. Das Ziel der ganzen Weltentwicklung ist die Verwirklichung einer sittlichen Weltordnung, welche durch die tiefere Erfassung sowohl des fundamentalen Gegensatzes der Relation und der darauf gebauten ästhetischen Anordnungsgesetze des Makrokosmos als auch der gemeinsamen sittlichen Aufgaben herbeigeführt werden soll. Der Emporgang der Menschheit ist ein Schmerzensweg vom Irrtum zur Wahrheit, der endlich mit dem Siege der letzteren seinen Abschluß finden wird.

Neben vielen Freunden hat der Darwinismus naturgemäß auch viele Feinde gefunden. Eine Unmenge von Gegenschriften erschienen, welche die Darwinschen Gedanken und ihre Weiterentwicklung durch seine Freunde zurückzuweisen suchten. Wir heben aus dieser Zahl nur Albert Wigands, K. E. v. Baers, E. Dennerts und J. Reinkes Arbeiten hervor. Heute liegt die Sache so, daß die Descendenztheorie zwar von fast allen Naturforschern als eine berechtigte Theorie anerkannt wird, während der reine Darwinismus, d. h. die Lehre von der natürlichen Auslese im Kampf ums Dasein und der Macht des Zufalls fast allgemein zurückgewiesen wird. Die meisten Naturforscher erkennen ihre Geltung überhaupt nicht mehr an, während die, welche sich zu diesem Standpunkt noch nicht hindurchgearbeitet haben, wenigstens zugeben, daß die Darwinsche Erklärung eine weit untergeordnetere Bedeutung hat, als man ihr früher zuschrieb. Wie schon früher gesagt, sind heute an die Stelle der Darwinschen Prinzipien immer mehr Gedanken getreten, die einmal den vor Darwin schon aufgestellten Prinzipien der Gewöhnung und des Gebrauchs entsprechen und andrerseits den inneren Entwicklungsgründen eine weitgehende Bedeutung zuerkennen. Das zeigt sich auch deutlich in der 1902 ins Leben getretenen Monatsschrift »Politisch-anthropologische Revue«. Damit ist die Naturwissenschaft heute von der mechanistischen zu einer mehr teleologischen Auffassung umgeschwenkt. Die Descendenzlehre der Zukunft wird unseres Glaubens von diesen Grundgedanken getragen sein: Die ganze Entwicklung erfolgte und erfolgt nach einem Plan und strebt nach einem Ziel hin; Zufall und Regellosigkeit gibt es nicht in der Natur, jede Stufe der Entwicklung ist das Ergebnis gesetz-

mäßiger Faktoren; Egoismus und Kampf treten im Naturleben weit zurück gegenüber der genossenschaftlichen und harmonischen Verknüpfung aller Naturwesen; der Geist des Menschen ist ein Ding für sich und allein als höhere Entwicklungsstufe des tierischen Instinkts unerklärbar; die ganze Entwicklungslehre kommt ohne einen Schöpfer und Erhalter der Welt und ihres Lebens nicht aus.

Albert Wigand, Professor der Botanik, geb. 1821, gest. 1886, zeigte sich besonders in den Schriften »Über Darwins Hypothese Pangenesis« (Marb. 1870), »Die Genealogie der Urzellen als Lösung des Descendenzproblems« (Braunschw. 1872), »Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers« (ibid. 1873 ff.), »Die Alternative: Teleologie oder Zufall vor der K. Akad. d. Wissensch. zu Berlin« (Cassel 1877), »Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit« (Heilbronn 1878) und »Über die Auflösung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Zukunft des organischen Reiches mit Rücksicht auf die Kulturgeschichte« (Hannover 1872) als origineller und scharfsinniger Bekämpfer der Darwinschen Theoreme. Seine Gedanken finden sich heute fast vollständig in den naturwissenschaftlichen Ansichten E. Dennerts wieder, so daß wir sie hier nicht näher zu entwickeln brauchen.

Wie Wigand, so trat auch Karl Ernst v. Baer, 1792—1876, lange Zeit Mitglied der Akademie in Petersburg, Darwin energisch entgegen; cfr. »Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften« (Petersburg 1874), »Reden und kleine Aufsätze« (3 Bde., ibid. 1864 ff., 2. Aufl. 1886), »Entwicklungsgeschichte der Tiere« (Königsberg 1828 ff.). Der Grundgedanke, den er gegen Darwin besonders vertritt, ist der Gedanke der »Zielstrebigkeit«, d. h. einer der Natur innewohnenden Zweckbetätigung, die ohne Absicht und Vorstellung vor sich geht. »Die Harmonie der Natur zeigt sich in Zielen und Naturgesetzen zur Erreichung dieser. Ziele und Zwecke zu verfolgen kommt aber der Vernunft zu, so daß die ganze Natur vernünftig wirkt oder anders ausgedrückt vernünftig ist. In der Natur zeigen sich Willensäußerungen einer Einheit, die der Naturforscher sich zwar nicht vollständig konstruieren, aber doch nicht eliminieren kann, und die dasselbe sind, was der Mensch vor aller Naturforschung gefühlt, geahnt und Gott genannt hat«.

Wigands und v. Baers Gedanken fanden ihre Vertiefung bei Eberhard Dennert. Dennert wurde 1861 geboren, studierte unter Wigand in Marburg Naturwissenschaften, besonders Botanik, in Bonn Chemie und Mineralogie, weilte nach seiner Promotion

einige Zeit in Marburg als Wigands Assistent und wirkt seit 1889 als Oberlehrer am Pädagogium in Godesberg am Rhein. Dennert ist trotz vielfacher Anfeindung einer der tüchtigsten und vielseitigsten Naturforscher der Gegenwart. Der Wigandsche Einfluß bei ihm zeigt sich zunächst in seiner Stellung zum Darwinismus, den Dennert, sofern der Darwinismus den Kampf ums Dasein und die Selektion zu Erklärungsmitteln der Descendenz macht, durchaus ablehnt. An der Descendenz hält er dabei fest, wobei er besonders auf v. Baer und dessen »Zielstrebigkeit« zurückgeht. Wenn man die mutmaßliche Phylogenie, so sagt Dennert, in Parallele zur Ontogenie setzen will, — und eine andere Parallele ist überhaupt nicht möglich — so muß dies auch in bezug auf den ganzen Charakter des Entwicklungsverlaufs geschehen. Nun aber ist nichts sicherer, als daß die Einzelentwicklung einmal eine zielstrebige ist und andrerseits durchaus von inneren Faktoren geleitet wird. Es muß also dementsprechend bei der Stammesentwicklung ebenso sein: wenn sich wirklich die Organismen im Laufe der Zeit auseinander entwickelt haben, so geschah es durch immanente, von innen heraus treibende Kräfte, über die wir, zunächst wenigstens, Genaueres nicht sagen können. Was man sonst als äußere Entwicklungsfaktoren in den bisherigen Descendenztheorien aufgestellt hat, z. B. die Umgebung, das Klima u. a. m., mag wohl auch verändernd wirken, aber niemals unmittelbar bestimmend, wie dies z. B. aus der Tatsache hervorgeht, daß die verschiedenen Pflanzen an demselben Standort ganz verschieden gebaut sind und denselben Zweck (z. B. die Verminderung der Verdunstung) mit ganz verschiedenen Mitteln, die eben ihnen eigentümlich sind, erreichen. Was speziell die Darwinistischen Prinzipien anbetrifft, so bestreitet Dennert deren schöpferische Bedeutung durchaus und behauptet, daß sie höchstens einen regulatorischen Wert haben, sie schaffen nichts, sondern vernichten nur das Unzweckmäßige. Dabei ist aber daran festzuhalten, daß diese angeblich allgemein wirkenden Faktoren als solche durchaus noch nicht erwiesen sind, sie sind vielmehr völlig hypothetisch: einen allgemeinen »Kampf ums Dasein« hat man bisher noch nicht nachgewiesen, und so hängt der Darwinismus mit seinen wesentlichsten Gedanken in der Luft, während die Zielstrebigkeit, die innere Entwicklungskraft sich uns Tag für Tag offenbart. — Die Zurückweisung »des Kampfes ums Dasein« als Prinzip der Natur hängt nun mit einem anderen Grundgedanken Dennerts zusammen. Er ist immer wieder bemüht nachzuweisen, daß die Natur ein durchgängiges »Individuationsgewebe« dar-

stellt, d. h. alle Gestalten in ihr sind Individuen, und alle diese Individuen sind mit einander verknüpft: jedes Naturwesen ist ein Ganzes, das auf der einen Seite aus wieder individualisierten Teilen besteht, auf der anderen aber selbst Teil eines höheren Ganzen ist, so daß also in der Natur die Stoffe, Kräfte und Gestalten in einer wunderbaren Wechselbeziehung und Wechselwirkung stehen. Damit hängt zusammen, daß der »Kampf ums Dasein« in der Natur eine ganz verschwindende Rolle spielt, während sich im Lauf der letzten Jahrzehnte mehr und mehr gegenseitige Hilfeleistung u. s. w. als ein wichtiges Prinzip herausgestellt hat. — Eine bedeutungsvolle Stellung in Dennerts Anschauungen nimmt auch die »Lebensfrage« ein; er steht darin auf Seiten der Neovitalisten. Nach Dennert kommen wir bei den physiologischen und biologischen Geschehnissen mit den chemisch-physikalischen Kräften nicht aus; zwar wirken sie an allen Ecken und Enden, auch im Organismus, aber es bleibt dabei in dem Lebensvorgang stets ein Rest, der eine andere Art von Kraft erfordert. Diese äußert sich besonders darin, daß sie die Richtung bestimmt, in welcher jene anderen Kräfte arbeiten sollen. Also auch hier spielt die »Zielstrebigkeit« eine wichtige Rolle. Jeder Lebensvorgang geht auf ein bestimmtes Ziel los, ist damit zweckmäßig, während die lediglich chemisch-physikalischen Kräfte blind wirken. Dieser wesentliche Unterschied der Wirkung fordert auch einen wesentlichen Unterschied in der Ursache: es herrschen eben in jedem Organismus besondere Kräfte, welche erst die chemisch-physikalischen Kräfte sich untertan machen und mit ihrer Hilfe die Lebensarbeit verrichten. Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß Dennert dem alten Begriff der Lebenskraft durchaus fernsteht, für ihn ist jene in den Organismen wirkende Energie kein mystisches und über der sonstigen Natur schwebendes Etwas, sondern eine Naturkraft wie die anderen Kräfte auch. Er vergleicht sie mit der Kraft, welche den Kristallen ihre besondere Gestalt gibt. So wie bei der Kristallisation die Stoffe in einer bestimmten Richtung gelagert werden, so daß eben eine bestimmte Gestalt entsteht, die bei anderen Vorgängen nicht auftritt, wozu also auch eine bestimmte Energie nötig ist, so arbeitet auch in den Lebewesen eine bestimmte, ganz natürliche, aber andersartige Energie. Die Ansicht anderer, daß diese besonderen Lebensvorgänge Funktionen der Struktur der lebenden Substanz seien, weist Dennert mit der Bemerkung zurück, daß die Struktur als solche sich im Tode nicht ändert, während doch die Lebensvorgänge aufhören. Es sind eben auch hier immanente, zielstrebig und

zweckmäßig wirkende Kräfte, die zwar unbewußt, aber doch mit wunderbarer Unfehlbarkeit arbeiten. Sie offenbaren sich vor allem in dem sog. Instinkt, sie beherrschen aber nach dem oben Gesagten auch die Descendenz. — Es läßt sich denken, daß Dennert mit diesen Ansichten dem Materialismus absolut fern steht. Alle jene Grundgedanken: die innern Entwicklungsgesetze, die durchgängige, eine wunderbare Harmonie erzeugende Wechselverknüpfung im Weltall, die gegenseitige Hilfeleistung in der Natur, die Auffassung besonderer Energien in den Lebewesen u. s. w. führen ihn zu einem Gottesbegriff von theistischem Charakter. Von hieraus arbeitet er als Naturforscher und Apologet auf eine Versöhnung zwischen »Glauben und Wissen« hin, zu welchem Zweck er eine eigene Zeitschrift »Glauben und Wissen« (Stuttgart) herausgibt. Von hier aus sucht er auch die Schöpfungsgeschichte mit modernen Gedanken zu versöhnen: Schöpfung und Entwicklung sind nach ihm keine Gegensätze, sondern Gott schuf die Welt durch Entwicklung. Bei dieser Entwicklung aber kamen Stoffe und Kräfte mehrfach an Entwicklungsstufen an, bei denen der stetige Fortgang aus inneren Gründen unmöglich und also ein direkter schöpferischer Eingriff nötig war, wie bei der Entstehung des ersten Lebens auf der Erde durch Urzeugung und bei der Entstehung des ersten Menschen. Denn wenn der Mensch auch vielleicht aus einer mehr tierischen Grundlage hervorgegangen sein sollte, so läßt sich doch sein Geist nicht aus den Kräften, die im Tier wirken, ableiten; er ist vielmehr ein Funken des schöpferischen Geistes selbst. Dennert schrieb »Die geschichtl. Entwicklung der Descendenztheorie« (Heilbr. 1890), »Der Darwinismus und sein Einfluß auf die heutige Volksbewegung« (Berlin 1894), »Die Religion der Naturforscher« (ibid. 1896, 4. Aufl. 1903), »Aus den Höhen und Tiefen der Natur« (Halle 1902), »Arbeitsteilung im Natur- und Menschenleben« (Stuttgart 1901), »Fechner als Naturphilosoph und Christ« (Gütersloh 1902), »Am Sterbelager des Darwinismus« (Stuttgart 1902), »Bibel und Naturwissenschaft« (ibid. 1904, 3. Aufl. 1904), »Darwinistisches Christentum« (ibid. 1904), »Christus und die Naturwissenschaft« (ibid. 1905). Dennert veröffentlichte außerdem eine große Anzahl rein naturwissenschaftlicher Werke und gab 1900 (Berlin) ein »Volks-Universallexikon« heraus, das 1903 bereits als 13—24. Tausend erschienen ist.

Joh. Reinke wurde 1849 geboren und wirkt als Professor der Botanik in Kiel. Er schrieb »Morphologische Abhandlungen« (Berlin 1872), »Lehrbuch der Botanik« (1880), »Die Welt als Tat;

Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftl. Grundlage« (Berl. 1899, 2. Aufl. 1901), »Einleitung in die theoretische Biologie« (ibid. 1901), »Philosophie der Botanik« (Lpz. 1903) u. a. Wie Dennert, so ist auch Reinke ein Anhänger der Descendenz, aber ein Bekämpfer des Darwinismus im engern Sinne. Die anorganische Natur ist ihm freilich nur ein Gewebe der Kausalverkettung, für die belebte aber verlangt er neben den Kausalwirkungen zugleich Zwecke und Ziele anzunehmen. Die Organismen tragen übergeordnete Kräfte in sich, sogen. »Dominanten«, welche die Grundkräfte, »Energien«, ebenso leiten, wie der Geist des Erfinders seine Maschine. Die Dominanten entstehen durch die Verbindung einer (göttlichen) Intelligenz mit den Energien. Die von Reinke vertretene Lehre von der Erschaffung von Urzellen mit einer in sie hineingelegten Tendenz zur Fortentwicklung führt ihn zu der theistischen Weltanschauung. Der Monismus läuft ihm praktisch auf den Materialismus hinaus, wenn er sich auch theoretisch dagegen sträuben mag. Aller Monismus ist ein innerer Widerspruch, da die geringste Zahl von Kräften, die wir nötig haben, um die Welt zu begreifen, zwei ist. Wir brauchen neben der Energie die Intelligenz, weil viele auf der Erde vorkommende energische Erscheinungen unverständlich bleiben, solange eine Kombination der Energien durch Intelligenz zurückgewiesen wird. Es bleibt also nur der Dualismus als Weltanschauung übrig, sofern in der Natur intelligente Kräfte als herrschende von energischen Kräften als dienenden zu unterscheiden sind. Die Kenntnis der Natur führt notwendig zur Idee der Gottheit; die Gesetze der Kausalität beweisen das Dasein Gottes so sicher wie das Dasein der Natur. »Mag eine skeptische Philosophie dieser Folgerung auch nur einen bescheidenen Grad von Wahrscheinlichkeit zumessen oder sie gar für unphilosophisch erklären, der nach den Methoden der Induktion und Analogie schließende Naturforscher wird in der Zurückführung des Daseins und der Eigenschaften der Organismen auf eine schaffende Gottheit nicht nur die begreiflichste, sondern die einzig vorstellbare Erklärung finden« (Welt als Tat). Eine vorurteilsfreie Naturforschung ist mit dem Atheismus unvereinbar: im Anfang war die Tat.

Wie von Dennert und Reinke, so wird die idealistisch-theistische Weltanschauung heute von vielen andern Naturforschern vertreten. Im Gegensatz zu einem von Professor Ladenburg auf der Naturforscherversammlung in Kassel 1903 gehaltenen, auf den Atheismus hinauslaufenden Vortrag erklärt J. Classen, Professor am physikalischen Staatslaboratorium in Hamburg, in seinem

Buche »Naturwissenschaftliche Erkenntnis und der Glaube an Gott« (Hamb. 1904), daß der Standpunkt Ladenburgs, der wohl vor 50 Jahren die Gemüter der naturwissenschaftlichen Kreise bewegte, besonders durch die Wandlungen in den physikalischen Grundanschauungen seine Stützen völlig verloren hat. Trotz der immer tiefer eindringenden Erkenntnis, daß die Naturgesetze in ausnahmsloser Gesetzmäßigkeit walten, ist doch die Frage nach dem Dasein eines Gottes unbedingt zu bejahen; denn so gewiß es eine Naturwissenschaft gibt, deren Pflicht es ist, die Gesetze der ganzen sichtbaren Welt zu erforschen, und überall das Walten des Naturgesetzes aufzudecken, so gewiß gibt es auch ein anderes, inneres Erleben, das in seiner Gewißheit aller Erkenntnis der Welt draußen ebenbürtig gegenübersteht. Ähnliche Gedanken entwickeln gegen Ladenburg Wilhelm Lossen, Professor und Direktor des chemischen Laboratoriums in Königsberg, in seinem »Offenen Brief an Alb. Ladenburg« (Köln 1903) und Adalbert v. Hanstein, Prof. an der Technischen Hochschule in Hannover, in der Abhandlung »Gott und Unsterblichkeit in der modernen Weltanschauung« (Hann. u. Lpz. 1904), wo ausgesprochen wird, daß der Naturforscher nur sagen darf: wir werden das, was hinter den Erscheinungen steckt, nie erfahren, aber »kein Recht hat der Naturforscher, in oberflächlicher Weise diese tiefsten Rätsel der Welt und der Menschenseele einfach beiseite zu stoßen«. Auch der Herausgeber der »Naturwiss. Wochenschr.«, Prof. Dr. Potonié, sagt in der 1. Mainummer dieses Jahres (S. 302): »Wir können den Auseinandersetzungen Haeckels und Ladenburgs nicht zustimmen; ihr Verfahren ist auf dem philos. Gebiet ein unwissenschaftliches und dogmatisches; es ist bedauerlich, daß sich Naturforscher so sehr unvorbereitet mit Fragen abgeben, zu deren Behandlung eine eingehende philos. Schulung gehört; wir unsererseits möchten eine scharfe Trennung befürworten zwischen Wissenschaft als Verstandessache, die sich auf die Sinnenwelt bezieht, und der Religion als Gemütssache, die es mit übersinnlichen Idealen zu tun hat«. Weiter sind hier zu nennen J. Fröhlich, Arzt in Dresden, mit den Schriften »Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Geist des Christentums« (Lpz. 1904), »Radiumstrahlen, ein Beitrag zu der Frage: mechanistische oder sittliche Weltanschauung« (Stuttg. 1904) — F. zeigt hier, wie Robert Mayer das von ihm entdeckte Gesetz von der Erhaltung der Kraft mit seinem Gottesglauben zu vereinigen gesucht, wie über dasselbe hinaus jetzt die Radiumstrahlen auf vorher unbekannte Kraftquellen in der Natur weisen und hinter allem Naturmechanismus der gött-

liche Wille als das Kausalprinzip steht, das auch in der Weltentwicklung über jenen hinaus, die Vielheit der natürlichen und geistigen Kräfte zu immer höheren Einheiten führt und sich schließlich als die ewige Liebe enthüllt, die uns mit Gott und zu seinem Reich auch untereinander verbindet — und »Der Wille zur höheren Einheit« (Heidelb. 1905), Eugen Dreher, der in den Werken »Der Materialismus eine Verirrung des menschlichen Geistes« (Berl. 1892), »Der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie« (ibid. 1877), »Der Darwinismus und seine Konsequenzen« (Halle 1882) und »Philos. Abhandlungen« (Berlin 1904) bei aller Skepsis des Forschens daran festhält, daß der Welt ein geistiges Urprinzip zugrunde liegt, und daß der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ein Postulat der Seele ist, das keine Erfahrung widerlegen kann, Emil Neumann, Verfasser von »Der Urgrund des Daseins oder die Abstimmung des Absoluten» (Lpz. 1897), Jos. Schlesinger, Verfasser von »Energismus, die Lehre von der absoluten ruhenden substantiellen Wesenheit des allgemeinen Weltraums und der aus ihr wirkenden schöpferischen Urkraft« (Berl. 1901), Gust. v. Bunge, Professor der Physiologie in Basel, welcher in den Schriften »Vitalismus und Mechanismus« (Lpz. 1886), »Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie« (ibid. 1887, 4. Aufl. 1898) und »Lehrbuch der Physiologie des Menschen« (ibid. 1901) einen Neuvitalismus (cfr. Dennert) vertritt, der zur Erklärung der Funktionen in den Organismen eine besondere Lebenskraft statuiert, die weder durch chemische noch durch physikalische Kräfte erklärbar ist; das Rätsel des Lebens ist die Tätigkeit. Auch Paul Nikolaus Coßmann tritt in seinen »Elementen der empirischen Teleologie« (Stuttg. 1898) und »Aphorismen« (ibid. 1899) neben der »allgemein-, aber nicht alleingültigen Kausalität« für die teleologische Abhängigkeitsform ein.

---

2. Kapitel.

Die Wendung zum Naturalismus.

Der Aufschwung der Naturwissenschaften konnte nicht ohne nachteiligen Einfluß auf die Philosophie bleiben. Das war schon

im vorigen Kapitel hervorgetreten, zeigte sich aber noch deutlicher in der naturalistischen Wendung der Philosophie selbst, welche aufgrund der naturwissenschaftlichen Daten als Materialismus, Positivismus und Realismus hervortrat und lange in der Philosophie geherrscht hat. Wir haben das bereits in der Einleitung des Werkes entwickelt. Der Rückgang auf die reine Erfahrung, wie ihn die Naturwissenschaft proklamiert hatte, mußte naturnotwendig die Konstruktionen eines Gesamtblicks der Wirklichkeit beeinflussen und Systeme ins Leben rufen, welche unter Ablehnung einer Überschreitung der Erfahrung sich nur an das Positive, Greifbare, empirisch Gegebene zu halten suchten. Daß diese Systeme zu einem leidlichen Abschluß freilich auch nur dadurch kamen, weil sie innerhalb einer vorgefundenen, ihren eigenen Begriffen überlegenen, ja widersprechenden Gedankenwelt wirkten, wird unsere diesbezügliche Kritik erweisen.

a. Der Materialismus.

Der Materialismus hat schon frühzeitig in Deutschland Boden gefaßt. Aber die materialistischen Bestrebungen des vorigen Jahrhunderts wurden durch Kants epochemachende Arbeiten in einer Weise überwunden, daß sie bis in die jüngste Vergangenheit in Deutschland fast verschwanden. Einzelne Versuche, die Entstehung der Menschen naturalistisch durch Entwicklung aus einer Tierform zu erklären (besonders Okens 1819), sind ohne Bedeutung. Mit Kant begann eine idealistische Denkart um sich zu greifen, welche ungefähr bis 1830 ihre Geltung behielt. Da regten sich die materialistischen Gedanken von Neuem. Die Forschungen der Physiologie, zumal der Physiologie des Gehirns und des Nervensystems bereiteten den Boden für sie besonders vor. Dazu kam die Gärung auf religiösem und philosophischem Gebiet, vor allem die Angriffe Strauß' und Feuerbachs auf das Christentum und die Religion überhaupt. Der eigentliche Materialismusstreit, welcher schon zwischen Rudolf Wagner und Karl Vogt und zwischen Liebig und Moleschott geführt worden war, begann von Neuem aus Anlaß eines Vortrags, den der Professor Rudolf Wagner (geb. 1805 in Bayreuth, seit 1833 Professor der Zoologie in Erlangen und seit 1840 der Physiologie, vergleichenden Anatomie und Zoologie in Göttingen, gest. 1864) im Jahre 1854 auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen über »Menschenschöpfung und Seelensubstanz« hielt. Wagner suchte im ersten Teile dieses Vortrags zu zeigen, daß sich die Entstehung des Menschengeschlechts aus einer Urform wohl denken läßt, daß also die Möglichkeit der Abstammung der Menschen von einem Paare

aus naturhistorischen Gründen nicht zu bezweifeln ist; die jüngsten Resultate der Naturforschung lassen den biblischen Glauben ganz unangetastet. Der zweite Teil des Vortrags behandelt die psychische Seite des Menschen und wendet sich vor allem gegen die Sätze Vogts: »Eine Seele anzunehmen, die sich des Gehirns wie eines Instrumentes bedient, mit dem sie arbeiten kann, wie es ihr gefällt, ist ein reiner Unsinn« . . . . »Mit dem Tode des Organs hören die Seelentätigkeiten ganz auf« . . . . . »Die Physiologie erklärt sich bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige der speziellen Existenz einer Seele anschließen.« Wagner zeigt, daß die Maxime des Lebens, welche aus diesen Sätzen resultiert, nicht anders lautet als »lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!« Die Naturwissenschaft ist nicht imstande, die Frage nach der Natur der Seele zu entscheiden. Wagner hat diese Gedanken in der in demselben Jahre erschienenen Schrift »Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen« (Gött. 1854) vervollständigt. Die Annahme einer eigentümlichen Seelensubstanz widerspricht nach dieser Schrift keinem Lehrsatze der Physiologie. Es kommen seelische Vorgänge vor, deren Dasein die Physiologie anerkennt, ohne doch imstande zu sein, ihre Entstehung aus physikalischen Gesetzen zu erklären. Das Selbstbewußtsein auf dem Wege einer Gegeneinanderwirkung von Fasern und Zellen zustande kommen zu lassen, kurz als ein Resultat eines bloßen mechanischen Hirnaktes zu betrachten, ist ein Unding. Eine Beweisführung zu gunsten einer Seelensubstanz würde den Einwänden gegen dieselbe vollkommen gewachsen sein, und es würde nach Hinwegnahme aller physikalischen Erscheinungen aus dem Zyklus der Seelentätigkeiten immer ein Rest bleiben, welcher niemals physikalisch erklärt werden kann. Der eigentliche Grund aber, welcher zur Annahme einer Seele nötigt, ist die Vorstellung einer moralischen Weltordnung. Wagner stellt sich dabei die Seele wie einen Gehirnäther vor, welcher nach dem Tode des betreffenden Individuums eine andere lokale Existenz erhält, deren Überpflanzung in einen Weltraum ebenso schnell erfolgen kann, wie die Fortpflanzung des Lichts von der Erde. Es ist vom Standpunkt der Naturforschung wohl denkbar, daß eine Seele einst zurückkehre und mit einem neuen körperlichen Kleide versehen werde. So findet sich »in der ganzen biblischen Seelenlehre, sofern man in bezug auf die Entstehung der Seelen dem Generatianismus (Traducianismus) im Gegensatz gegen den Kreatianismus folgt, kein einziger Punkt, welcher mit irgend einem

Lehrsatze der modernen Physiologie und Naturwissenschaft in Widerspruch wäre; die Bibel stellt, einem falschen Spiritualismus oder Materialismus gegenüber, in dem richtigen Dualismus des zu einem seelischen Organismus vereinigten Geistes und Körpers die auch physiologisch allein haltbare Grundlage einer wissenschaftlichen Psychologie und Anthropologie auf«. Diese Wagnerschen Gedanken beantwortete Karl Vogt mit der Schrift »Köhlerglaube und Wissenschaft«. Zur Ausbreitung und Fortbildung des Materialismus haben außer Vogt wesentlich J. Moleschott, Ludwig Büchner und H. Czolbe beigetragen, auch Ch. Wiener, C. Radenhausen und andere standen dem Materialismus sehr nahe. Unter den zahlreichen Kritiken, welche der Materialismus erfuhr, nimmt diejenige F. A. Langes die erste Stelle ein. Die bedeutendsten der gegen den Materialismus gerichteten Schriften finden unten ihre Erwähnung. Der Materialismus hat seine Verdienste um die Philosophie, da er eine berechtigte Reaktion gegen alle idealistische Einseitigkeit bildet, ist aber für die tieferen philosophischen Probleme ohne alles Verständnis und arbeitet als Theorie für die Erklärung der Welt mit unbewiesenen Hypothesen. Es ist kein Wunder, wenn er, obwohl noch im Volke wuchernd, seine Bedeutung als Wissenschaft in den letzten Jahren völlig verloren hat.

α. Die Hauptvertreter des Materialismus.

Jakob Moleschott wurde 1822 geboren, studierte seit 1842 in Heidelberg Medizin, praktizierte seit 1845 als Arzt in Utrecht, wurde 1847 Dozent der Physiologie und Anthropologie in Heidelberg, 1856 Professor in Zürich, 1861 in Turin und 1879 in Rom, wo er 1893 starb. Von seinen Schriften sind besonders zu nennen »Physiologie des Stoffwechsels« (1851), »Kreislauf des Lebens« (Mainz 1852, 5. Aufl. 1876ff), und »Einheit des Lebens« (Gießen 1864). Moleschotts Arbeiten bekunden philosophische Dialektik und reiches Wissen, glänzen aber auch vielfach durch logische Unklarheit. Die Forschung schließt nach ihnen die Offenbarung aus. Alle Erkenntnis ist durch die Sinne bedingt. Die Erklärung der Welt ist Erklärung ihrer Gesetze. Alles Sein ist ein Sein durch Eigenschaften. Die Summe der Eigenschaften eines Dings ist sein Wesen, und das Wesen aller Eigenschaften ist die Kraft. Die Kraft ist kein bewegender Gott, sondern des Stoffes unzertrennliche, seit ewig ihm innewohnende Eigenschaft. Alles Leben beruht auf dem Stoffwechsel, von dessen Schnelligkeit das Maß des Lebens abhängt. Alle organischen Stoffe, welche dem Körper zugeführt werden, fallen in diesem einer langsamen Verbrennung anheim, als deren Haupterzeugnisse Wasser, Kohlensäure und

Harnstoff aus dem Körper ausgeschieden werden. Die Verbrennung geht mit der Wärmebildung einher, und die gebildete Wärme ist die einzige Kraft, welche im Körper entwickelt wird. Da aber die Wärme stofflichen Ursprungs ist, entspringen alle unsere Kräfte stofflicher Bewegung, und der Stoff regiert den Menschen. Der erste, einfachste Organismus ist durch Urzeugung entstanden. Der Mensch hat sich aus einer Urzelle entwickelt, um durch die Formen der Vollzellen, der Zellengemeinde, der Flimmerlarve, des Urdarmtiers, des Wurmes, Rückenstabtiers und Lanzetttiers in die Reihe der Wirbeltiere einzutreten. Innerhalb derselben erhebt er sich vom Lanzetttier durch die Formen der Fische, Lurchen, Uramniontiere, Beutelratten usw. bis zum Affen und wird endlich Mensch, um sich innerhalb des Menschentums weiter zu bilden. Jedes Einzelwesen durchläuft in ungeduldiger Hast seine Keimesgeschichte. Die Lebenskraft ist das Ergebnis der verwickelt zusammenwirkenden und in einander greifenden physischen und chemischen Kräfte. Alle Vorstellungen einer Lebenskraft sind Produkte der im Menschen tief wurzelnden Neigung, sich die Ursache einer Reihe von Erscheinungen, deren Zusammenhang ihm rätselhaft blieb, in der Form einer Persönlichkeit vorzustellen. Die vollkommenste Zusammensetzung von Stoff und Kraft findet sich im Gehirn, und kein Gehirn ist so reich an Nervenzellen wie das menschliche. Dieses übertrifft auch das tierische durch den Reichtum an phosphorhaltigen Dotterfetten, welche den Gedanken erzeugen. Die Gedanken sind Produkte einer bestimmten Bewegung der Massenteilchen des Gehirns. Aus der Verbindung der sinnlichen Wahrnehmungen, aus der gegenseitigen Ergänzung der Sinne, aus Beobachtungen, die unter verschiedenen Verhältnissen, mit mannigfaltigen Hilfsmitteln, angestellt werden, und vor allem aus der Übung der Sinne geht das richtige Urteil hervor. Eine vollkommen sinnliche Wahrnehmung ist ein Erfassen der Summe aller Eigenschaften mit vollkommen geübten, entwickelten Sinnen. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffes, und die Gedankentätigkeit gehört so notwendig zum Gehirn wie die Kraft zum Stoff als sein inneres, unveräußerliches Merkmal. Das Denken hört auf, wenn das Gehirn kein Blut mehr erhält. Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Sein Wille ist die notwendige Folge aller jener Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz. Er ist ein stets im Werden begriffenes, durch äußere Einflüsse absolut bedingtes Naturerzeugnis. Ein freier Wille, der unabhängig von äußeren Einflüssen wäre, be-

steht nicht. »Der Schlußsatz, in dem unsere Naturauffassung gipfelt, ist der, daß es nur eine Kraft gibt, welche an Menge immer gleich und unzerstörlich nur in verschiedenen Formen auftritt. Der Vorrat der Kraft ist im Weltall immer derselbe. Die Kraft ist so unsterblich wie der Stoff, und die richtige Verteilung von Kraft und Stoff ist das Ziel, welches die Menschheit verfolgt. Das Leben fordert Arbeit, und die Arbeit fordert Stoff. Soll der Stoff in Gräbern und Särgen liegen, niemand zum Vorteil und häufig der nächsten Umgebung zur Last? Aus Luft und Asche ist der Mensch geworden; die Tätigkeit der Pflanzen rief ihn ins Leben. In Luft und Asche muß der Leichnam zerfallen, um durch die Pflanzenwelt in neuen Formen neue Kräfte zu entfalten. Das ist der Kreislauf des Lebens.«

Karl Vogt wurde 1817 geboren, lebte 1844—46 in Paris und folgte 1847 einem Ruf als Professor nach Gießen; nach der Märzbewegung 1848 wurde er von Gießen in das Vorparlament und in die deutsche Nationalversammlung gesandt, wo er zur äußersten Linken gehörte, ging 1849 mit dem Rumpfparlament nach Stuttgart, wo er in die Reichsregentschaft gewählt wurde, lebte sodann, seiner Professur enthoben, in Bern und Nizza und wurde 1852 Professor der Geologie in Genf. Er leitete 1861 eine Expedition nach dem Nordkap und gehörte 1869 zu den Begründern der deutschen anthropologischen Gesellschaft; er starb 1895 in Genf. Unter seinen zahlreichen Schriften sind die philosophisch wichtigsten »Physiologische Briefe« (Stuttg. 1845ff, 4. Aufl. 1874), »Natürliche Geschichte der Schöpfung des Weltalls« (2. Aufl. 1858), »Köhlerglaube und Wissenschaft« (Gießen 1854, 4. Aufl. 1856) und »Vorlesungen über den Menschen« (ibid. 1863). Vogts Materialismus spricht sich am deutlichsten in den berüchtigten Worten aus, daß alle jene Fähigkeiten, welche wir unter dem Namen Seelentätigkeit begreifen, nur Funktionen des Gehirns sind, oder »um es einigermaßen grob auszudrücken, daß die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren«. Der Mensch unterscheidet sich seiner Natur nach in nichts von dem Tiere. Die so oft behauptete Unsterblichkeit einer individuellen Seele des Menschen ist eine reine Hypothese; keine einzige Tatsache spricht für die Existenz derselben. Die Erscheinungen der Entwicklung und der rückschreitenden Metamorphose sowie die der lokalen Krankheiten sind unvereinbar mit einer unsterblichen Seele. Das sogenannte Seelenleben, welches sich mit einem materiellen Substrat entwickelt und zurückbildet und mit ihm leidet, geht mit demselben auch wieder

zu Grunde. Funktion und Organ hängen von einander ab und sind so unlöslich mit einander verknüpft, wie Stoff und Kraft. Eine moralische Weltordnung gibt es nicht. An die Stelle derselben, die nur auf Furcht vor der Strafe beruht, setzen wir die Erkenntnis, daß kein Mensch einen Anspruch für sich erheben dürfe, den er nicht seinen Mitmenschen im vollsten Maße gestatten will. Wo der Zelote ein sündiges, der Strafe verfallenes Ungeheuer sieht, da sehen wir einen Mitmenschen, den fehlerhafte Organisation, krankhafte Ausbildung, mangelhafte Ernährung und Hirnmetamorphosen zu Handlungen brachten, die wir als Krankheitssymptome betrachten, und denen wir Abhülfe und Heilung zu bringen suchen. Daß mit diesen Schlußgedanken als dem Fazit des Vogtschen Materialismus jede sittliche Verantwortlichkeit des Menschen vor sich und seinen Mitmenschen aufgehoben wird, ist selbstverständlich; jedes Vergehen resultiert aus krankhafter Organisation.

Ludwig Büchner wurde 1824 geboren, studierte in Gießen Medizin, wurde 1854 Assistenzarzt und Privatdozent in Tübingen, mußte aber nach Erscheinen seiner Schrift »Kraft und Stoff« die akademische Laufbahn aufgeben, worauf er sich nach Darmstadt zurückzog und hier als Arzt praktizierte; er starb 1899. Von seinen Schriften sind die wichtigsten »Kraft und Stoff« (Frankf. a. M. 1855, 21. Aufl. 1904) »Natur und Geist« (ibid. 1857, 3. Aufl. 1876), »Physiologische Bilder« (Bd. 1 Lpz. 1861, 3. Aufl. 1886, Bd. 2 ibid. 1875), »Aus Natur und Wissenschaft« (Lpz. 1862), »Sechs Vorlesungen über die Darwinsche Theorie« (ibid. 1868, 4. Aufl. 1876), »Der Mensch und seine Stellung in der Natur« (ibid. 1869, 2. Aufl. 1872), »Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung für die Gegenwart« (ibid. 1874), »Die Macht der Vererbung« (ibid. 1882), »Über religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung« (ibid. 1887), »Tatsachen und Theorien aus dem naturwissenschaftlichen Leben der Gegenwart« (2. Aufl. Berl. 1887), »Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft« (2. Aufl. Lpz. 1889), »Am Sterbelager des Jahrhunderts« (Gießen 1897). Das Werk »Kraft und Stoff« ist Büchners Hauptwerk und das eigentliche Grundbuch des deutschen Materialismus. Die in ihm entwickelten Gedanken sind folgende: Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft! Löst man den Stoff von der Kraft oder die Kraft vom Stoff, so werden beide zu leeren Abstraktionen. Wie wir uns keine kraftlose Materie vorzustellen vermögen, so auch keine stofflose Kraft. Beide gehören zusammen. Es ist ein ausnahmsloses Gesetz, daß Kraft und Stoff nur in und an einander in die Erscheinung treten. Darum sind

alle diejenigen, welche von einer Schöpferkraft reden, die aus sich selbst oder aus dem Nichts die Welt erzeugt habe, mit dem ersten und einfachsten Grundsatz philosophischer und auf Empirie gegründeter Naturbetrachtung unbekannt. Der Stoff, aus welchem die ganze Welt besteht, ist ewig und unvernichtbar; kein Teilchen desselben kann verloren gehen, keines hinzukommen. Alle Veränderung in der Welt ist nichts als Stoffwechsel. Die unveränderlichen Atome bilden durch ihre verschiedenartige, täglich wechselnde Verbindung die zahlreichen Gestalten, in denen der Stoff sich darstellt. Ebenso unerzeugbar und unvernichtbar wie der Stoff ist die ihm innewohnende Kraft. Wie der Stoff nur umgestaltet, nicht erzeugt wird, so auch die Kraft; es gibt keinen Fall in der Welt, in welchem eine Kraft aus nichts erzeugt oder in nichts übergeführt wird. Jede Bewegung schöpft den Grund ihres Daseins aus einem unermeßlichen, ewig gleichen Kraftvorrat und gibt die diesem entliehene Kraftmenge früher oder später auf irgend eine Weise an die Gesamtheit zurück. Alles, was in der Natur geschieht, geschieht und verläuft nach unabänderlichen Gesetzen; eine starre, unerbittliche Notwendigkeit beherrscht die Masse. Alle Organismen, auch die Menschen, sind als Naturerscheinungen diesen Gesetzen unterworfen. Ein freier Wille ist ein Unding. Alle organischen Wesen, welche die Erde bewohnen, verdanken ihre Fntstehnng und Fortpflanzung einem in den Dingen liegenden Zusammenwirken natürlicher Kräfte und Stoffe, welche sich nach bestimmten Naturgesetzen entwickeln. Diese Gesetze sind blinde; eine Zweckmäßigkeit ist in der Natur nicht zu erkennen, da ein Gott nicht existiert. Die Natur ist sich selbst Zweck, sich selbst erzeugend und erfüllend, ohne Zwecke, welche eine über ihr stehende Macht zu gunsten Bevorzugter zu verwirklichen strebte. Die Menschen sind Naturprodukte wie alle anderen Geschöpfe. Das menschliche Denken entstammt nicht einer immateriellen Seele, sondern ist der Effekt des Zusammenwirkens vieler mit Kräften oder Eigenschaften begabter Stoffe. In ähnlicher Weise, wie die Dampfmaschine Bewegung hervorbringt, erzeugt die verwickelte organische Komplikation kraftbegabter Stoffe im Tierleibe eine Gesamtsumme gewisser Effekte, welche, zu einer Einheit verbunden, von uns Geist, Seele, Gedanke genannt werden. Der eigentliche Sitz dieser sogenannten Seele ist das Gehirn. Jede Art von Empfindung und Gefühl kommt im Gehirn zu stande, jede Willensanregung nimmt von ihm ihren Ursprung. Die Seele entsteht, und zwar allmählich; sie entwickelt sich nach und nach infolge der Beziehungen, welche durch die erwachsenden Sinne

zwischen dem Individuum und der Außenwelt gesetzt werden. Daher sind angeborene Ideen undenkbar. Der Mensch hat keine absoluten Vorzüge vor dem Tier, seine geistige Überlegenheit ist nur relativ; nur die größere Stärke seiner Fähigkeiten und ihre zweckmäßige Vereinigung mit einander geben ihm seine Überlegenheit. Wie die Seele beider zeitlich entsteht, so vergeht sie auch wieder. Eine individuelle Unsterblichkeit, eine persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode ist unmöglich. Mit dem Auseinanderfallen der Stoffe, welche den Körper bilden, ihrer Zerstreuung und ihrem Eingang in andere Verbindungen muß auch der Krafteffekt entschwinden, welchen wir Seele nennen. Das ist das Endresultat alles Lebens, das Fazit alles Seins und Werdens, dessen praktische Konsequenz ist, zu essen und zu trinken, denn morgen sind wir vielleicht schon tot!

Heinrich Czolbe wurde 1819 geboren, studierte Medizin, wandte sich daneben auch philosophischen und theologischen Problemen zu, promovierte 1844 mit der Schrift »Prinzipien der Physiologie« in Berlin und lebte später als Arzt in Königsberg, wo er 1873 starb, »von allen, die ihn kannten, hoch geachtet und auch von Männern entgegengesetzter Richtung wegen seines edlen Strebens geschätzt« (F. A. Lange, Gesch. des Materialismus). Auf Czolbes Entwicklung waren besonders Hölderlins Hyperion wie die Schriften Strauß', B. Bauers, Feuerbachs und Lotzes von großem Einfluß. Die nennenswertesten seiner Schriften sind »Neue Darstellung des Sensualismus« (Lpz. 1855), »Entstehung des Selbstbewußtseins« (ibid. 1856), »Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis« (Jena und Lpz. 1865) und »Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie« (herausgeg. von Ed. Johnson, Plauen 1875). Czolbe war einer der edelsten Forscher, welche je gelebt haben. Mit großer Toleranz gegen Andersdenkende verband er eine lobenswerte persönliche Bescheidenheit. Er bezeichnete sich selbst als Naturalisten, welcher mit dem Materialismus nur wenig gemein habe. Dennoch wird alles Sein und Werden von ihm auf die Materie und ihre Bewegung zurückgeführt, so daß das Fazit auch dieser Weltanschauung ein krasser Materialismus wird. Das Prinzip des Czolbeschen Naturalismus oder Sensualismus ist der Ausschluß alles Übersinnlichen aus der Welt. Diese Abweisung des Transzendenten beruht aber nach ihm nicht auf den Tatsachen der naturwissenschaftlichen Forschung, als ob diese dazu nötigten, sondern auf der Moral, d. h. der Zufriedenheit mit der natürlichen Welt. Wie Rudolf Wagner einst erklärte, nicht die Physiologie nötige ihn zur Annahme einer un-

stofflichen Seele, sondern die ihm immanente und von ihm unzertrennliche Vorstellung einer moralischen Weltordnung, wie er im Gehirn der theologisch Denkenden als notwendige Bedingung jener Vorstellnng ein Organ des Glaubens annahm, so erklärt Czolbe offen, daß ihn ebenfalls weder die Physiologie noch das Verstandesprinzip zu der Ausschließung des Übernatürlichen, sondern zunächst das moralische Pflichtgefühl gegen die natürliche Weltordnung, die Zufriedenheit mit derselben zur Leugnung einer übernatürlichen Seele nötige. Nicht das Fundament der Theologie, nämlich die Unzufriedenheit mit der natürlichen Welt, führt zum absoluten Begreifen derselben, sondern nur das sittliche Grundprinzip des Naturalismus, die Zufriedenheit mit dem Gegebenen. Der letzte Zweck der Welt und damit die ideale Grenze aller Erkenntnis ist das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens auf Erden. Ein ewiges Leben wäre durch seine Einförmigkeit eine Qual. Nicht die Unsterblichkeit, sondern der ewige Tod ist der vollkommenste und befriedigendste Abschluß des Lebens. Das Streben nach einem allgemeinen Glück auf Erden bildet die Grundlage der Moral und des Rechts. Dieses Glück wird erfahrungsmäßig dadurch erreicht, daß jeder die Pflichten gegen sich selbst und andere — Mäßigkeit im Genuß der sich ihm darbietenden materiellen und geistigen Dinge, Fleiß, Arbeit und Herstellung möglichst vieler und guter materieller und geistiger Güter einerseits, Billigkeit und Aufopferung für andere andrerseits — zu erfüllen strebt. Der Mensch ist dazu fähig als sittlich freies Individuum, welches nicht ein ohnmächtiger Spielball äußerer Einflüsse ist, sondern in seinem Handeln in der Regel durch eine ihm teils angeborene, teils anerzogene Richtung seines Strebens, d. h. durch seinen Charakter oder Willen bestimmt wird. Um die organischen und geistigen Vorgänge der gegebenen Welt zu begreifen, hält Czolbe außer Stoff und Bewegung noch ewige zweckmäßige Formen und ursprüngliche Empfindungen einer Weltseele für notwendig. Materie, zweckmäßige Form und Geist sind wesentlich verschiedene, nur mechanisch zusammenhängende Bestandteile der einen ohne Anfang bestehenden und darum ewigen Welt. Die Atome, die stofflichen Grundbestandteile alles Seins, sind ebenso wie der sie durchdringende Raum ohne Anfang und Ende. Alle Einwendungen der Astronomie und Geologie gegen die Annahme der Ewigkeit der Welt sind unzureichend, und keine einzige positive Tatsache steht mit ihr in Widerspruch. Ebenso ist die organische Form ihrer ursprünglichen Entstehung nach unbegreiflich und darum unmöglich aus der Materie entstanden,

mithin auch ewig. Aber die ewigen Naturformen und Naturgesetze, deren umfassendstes die Zweckmäßigkeit der Weltordnung ist, bedürfen wegen ihrer Anfangslosigkeit auch keines Subjekts für ihr Dasein. Nur die ursprünglich entstandene Zweckmäßigkeit der Welt setzt eine planmäßige Absicht voraus, die Ewigkeit der Weltordnung aber bedarf des zwecksetzenden Subjektes als erster Ursache nicht. Der Geist, den Czolbe als drittes Prinzip der Weltordnung ansieht, entsteht, indem bestimmte Bewegungen des Gehirns in einer die Körperwelt durchdringenden, wesentlich von ihr verschiedenen Weltseele, in welcher die sich durchdringenden Empfindungen und Gefühle sonst im Gleichgewicht sind und verschwinden, dieses so stören, daß aus der Differenz bestimmte Kombinationen von Empfindungen und Gefühlen hervortreten. Die Weltseele ist kein allumfassender Gott, sondern der geistige Inhalt des Raumes.

Von den sonstigen Materialisten suchte J. C. Fischer in den Schriften »Freiheit des menschlichen Willens« (Lpz. 2. Aufl. 1871) und »Das Bewußtsein« (ibid. 1874) nachzuweisen, daß die Freiheit des menschlichen Willens eine törichte Illusion sei, daß jeder Willensakt ein naturnotwendiger Naturprozeß wäre, unterworfen den universalen Weltgesetzen von Ursache und Wirkung, sowie daß das Bewußtsein nicht als ein aktives Organ, sondern als ein Produkt der Materie zu betrachten sei; der Mensch ist integrierender Bestandteil eines einheitlichen Naturganzen und als Produkt gegebener, von ihm unabhängiger Verhältnisse zu begreifen, so daß seine Handlungen in letzter Instanz Produkte keines Bewußtseins, sondern des unbewußt tätigen Organismus sind. Eduard Löwenthal, geb. 1836, Doktor der Philosophie in Berlin, zielt in seinem »System und die Geschichte des Naturalismus« (Lpz. 1861, 6. Aufl. 1897) dahin, dem Übersinnlichkeitsglauben den Boden zu entziehen und als einzig wahre Religion den Naturalismus zu proklamieren. Auch nach ihm ist das absolute Sein der Stoff, der seit Ewigkeit besteht, keinen Schöpfer voraussetzt und als etwas unerschaffen Vorhandenes voraussetzungslos ist. Die Grundeigenschaft des Stoffes ist die Beharrung, durch welche sich ohne Geist und Seele die Welt mit allen Wesen konstituiert. Der Kultus der Menschheit ist Kultus der Humanität, dessen Hauptträger der Volksfestkultus bildet. Die Schwerkraft der Gesellschaft beruht auf der Individualität. Nicht die Idee eines abstrusen sogenannten öffentlichen Wohles, sondern das Wohl und der Wert des einzelnen ist der Maßstab des Gesellschaftswohles. Löwenthal schrieb außerdem »Grundzüge des induktiven Spiritualismus«

(1889), »Religion der Religionen« (1890), »Kogitantentum als Staats- und Weltreligion« (1892), »Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der beseelten und geistigen Organismen« (1896) u. a. Eine streng materialistische Denkart zeigen auch die Bücher Moritz Bergers »Der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus« (Triest 1883), Wilhelm Streckers »Welt und Menschheit vom Standpunkte des Materialismus« (Lpz. 1891) und K. W. Kunis' »Vernunft und Offenbarung« (Lpz. 1870). Philipp Spiller, Verfasser von »Gott im Lichte der Naturwissenschaften«, »Das Naturerkennen« (1873), »Die Urkraft des Weltalls« (Berl. 1876), »Das Leben« (ibid. 1878), »Die Irrwege der Naturphilosophie« (ibid. 1878) usw., erkennt als einziges Kraftprinzip den Äther, den er als Gott bezeichnet, sodaß der »Ätherismus« die einzige Religion sei, die Zukunft hat. Christian Wiener, geb. 1826, Professor in Karlsruhe, versuchte in seinen »Grundzügen der Weltordnung« (Lpz. u. Heidelb. 1863, 2. Aufl. 1869) ein System aufzustellen, durch das er ein Verständnis der natürlichen und geistigen Welt auf dem Boden der Naturwissenschaften zu gewinnen trachtete. Das erste Buch, »Die nicht geistige Welt«, findet die Grundlage aller Erscheinungen der leblosen Natur in den Grundeigenschaften des Stoffs, d. h. der Körper- und Ätheratome, deren gegenseitiges Verhalten nicht durch die Anziehung, sondern durch die Abstoßung bedingt wird; die treibende Kraft aller Erscheinungen auf der Erde sowie die Quelle ihrer gesamten Tätigkeiten ist die Sonne. Den Inhalt des zweiten Buches bildet »die geistige Welt«. Wiener versucht hier eine wissenschaftliche Beschreibung des Geistes, in der er vollkommen auf der Phrenologie Galls (geb. 1857) fußt. Die hier aufgestellten Untersuchungen über die Freiheit des Willens führen W. zu dem Resultat, daß der Mensch in seinem Willen in höherem und niederem Grade frei, zugleich aber stets vollkommen bedingt ist. Im dritten Buche »Das Wesen und der Ursprung der Dinge« wird der Ursprung des Wesens des Geistes in dem des Stoffes gefunden. Die Weltentwicklung ist keine teleologische, sondern durch die gegenwärtigen Verhältnisse bestimmte. Wiener schrieb außer dem genannten Werke »Die geistige Welt« (Lpz. 1869), »Begründung der Sittenlehre und ihre geschichtliche Entwicklung« (1879), »Lehrbuch der darstellenden Geometrie« (1884ff.) und »Freiheit des Willens« (1891). Christian Radenhausen endlich, Rentner in Hamburg, geb. 1813, Verfasser von »Isis, der Mensch und die Welt« (Hamburg 1863, 2. Aufl. 1870ff.), »Osiris, Weltgesetze in der Erdgeschichte« (ibid. 1874ff.), »Mikrokosmos« (ibid. 1877), »Christentum ist Heidentum« (ibid. 1881),

»Esther« (ibid. 1887) usw., sieht den Grund alles Wechsels in den Gestaltungen und ihren Beziehungen zu einander, die wir als Kräfte bezeichnen und deren Gleichmäßigkeit des Wirkens wir als Gesetze ausprägen. Die Welt ist Selbstbildung und trägt den Grund ihrer Gestaltungen in sich selbst; sie hat sich von den rückständigsten Stufen der Bildung bis zu den höchsten Stufen der Gegenwart fortgebildet. Der Urzustand der Erde läßt sich in Weltkörperchen erkennen, was zu der Annahme berechtigt, daß solche allenthalban im Weltraume vorhanden seien, und daß jedes einzelne seine Eigenbewegung in dem Gasgemenge besitze, welches aller Wahrscheinlichkeit nach in unendlicher Erstreckung die Welt erfüllt.

β. Kritik des Materialismus.

Es ist nicht schwer, die sittliche Verwerflichkeit des Materialismus aufzuzeigen. Aber der Nachweis seiner sittlichen Bodenlosigkeit ist nicht genügend. Es muß die logische Schwäche des materialistischen Prinzips und seine Unfähigkeit, das Weltganze wie das Einzelne des geistigen Lebens befriedigend zu erklären, aufgedeckt und gezeigt werden, daß jene Theorie eine wissenschaftlich unhaltbare ist. Die beiden Hauptmomente, durch welche man den Materialismus besonders zu widerlegen suchte, waren 1) die Tatsache einer ihm durchaus unbegreiflichen seelischen und geistigen Welt und 2) die theoretische Kritik seiner Grundbegriffe, welche überall zu zeigen strebte, daß da, wo der Materialismus abschließt, das Problem stets erst recht beginnt. Die erste Stelle unter den Kritikern des Materialismus nimmt Friedrich Albert Lange ein. Lange hat in seiner »Geschichte des Materialismus« eine eingehende Geschichte der materialistischen Gedanken von den ältesten Zeiten der Philosophie an geliefert und in maßvoller Kritik das Wahre und Falsche derselben zu sondern gesucht. Er zeigt hier, daß es für den Materialismus stets eine unüberwindliche Klippe bleibt, zu erklären, wie aus stofflicher Bewegung eine bewußte Empfindung werden kann. Weitere wichtige Bestreiter des Materialismus sind Fr. Fabri »Briefe gegen den Materialismus« (Stuttg. 1856, 2. Aufl. 1864), K. Ph. Fischer »Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus« (Erlangen 1853), J. Frohschammer »Menschenseele und Physiologie, eine Streitschrift gegen Karl Vogt« (München 1853) und »Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft« (Wien 1867), Friedrich Michelis »Der kirchliche Standpunkt der Naturforschung« (Münster 1855) und »Der Materialismus als Köhlerglaube« (ibid. 1856), J. B. Meyer »Zum Streit über Leib

und Seele« (Hamburg 1856), August Nathan Böhner »Naturforschung und Kulturleben« (Hannover 1859, 3. Aufl. 1870), Karl Snell »Die Streitfrage des Materialismus« (Jena 1858) und »Die Schöpfung des Mensehen« (Lpz. 1863), Robert Schellwien »Kritik des Materialismus« (Berlin 1858) und »Sein und Bewußtsein« (ibid. 1863), Hermann Ulrici »Glauben und Wissen« (Lpz. 1858), »Gott und die Natur« (ibid. 1861, 3. Aufl. 1875) und »Gott und der Mensch« (ibid. 1866, 2. Aufl. 1874), Adolf Cornill »Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwicklungskrisen« (1858), W. Braubach »Köhlerglaube und Materialismus« (Frankf. 1856), Karl Rosenkranz »Der deutsche Materialismus und die Theologie« (1864 in der Zeitschrift für historische Theologie Band VII Heft 3), Anton Tanner »Vorlesungen über den Materialismus« (Luzern 1864), Ferdinand Westhoff »Stoff, Kraft und Gedanke« (Münster 1865), Otto Flügel »Der Materialismus vom Standpunkt der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet« (Lpz. 1865), Paul Haffner »Der Materialismus« (1865), L. Flentje »Das Leben und die tote Natur« (1866), O. Pflüger »Die teleologische Machanik der lebendigen Natur« (2. Aufl. Bonn 1877), H. A. Rinne »Materie und ethisches Bedürfnis« (Braunschw. 1868) und »Die Unsterblichkeitsfrage und die neueste deutsche Philosophie« (in »Unsere Zeit« IV, 12 und 15, Lpz. 1868), Karl Scheidemacher »Die Nachteule des Materialismus« (Köln 1868), Ludwig Weis »Anti-Materialismus« (Berlin 1871 ff.), »Idealismus und Materialismus« (ibid. 1877) und »Erkennen und Schauen Gottes« (ibid. 1898), G. v. Hertling »Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung« (Bonn 1875), G. Hartung »Philosophie und Naturwissenschaft« (2. Aufl. Lpz. 1876), Rudolf Seydel »Religion und Wissenschaft« (1887), E. Dreher »Der Materialismus, eine Verirrung des menschlichen Geistes« (1892), W. Ostwald »Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus« (Lpz. 1895), Ludwig Busse »Geist und Körper, Seele und Leib« (Lpz. 1903) u. a.

Wenn wir die materialistischen Grundgedanken überblicken, so lassen sich zwei Typen des Materialismus unterscheiden: das Psychische wird entweder direkt als ein Physisches und zwar als ein besonderer Stoff, oder als ein Zustand des Stoffes, oder als ein Produkt des Stoffes erklärt, so daß es zwar für immateriell, aber doch als von der Materie produziert angeschaut wird. Unsere erste Widerlegung dieser Gedanken ist eine erkenntnistheoretische. Was wir hier dem Materialismus entgegensetzen, ist das Fundamentalprinzip des Idealismus: die Materie ist uns nur als Inhalt unseres Bewußtseins, als Erscheinung für unser Bewußtsein gegeben;

sie setzt also das Bewußtsein schon voraus, das demnach weder selbst Materie noch Produkt derselben sein kann. Wer das Bewußtsein materiell erklären will, gleicht nach Schopenhauers Bilde dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorne übergeschlagenen Zopfe in die Höhe zieht. Dieses idealistische Argument leistet alles, was man von einem Argument in bezug auf wissenschaftliche Strenge, Bündigkeit und Wucht nur verlangen kann, es würde an sich völlig genügen, den Materialismus als Weltanschauung für immer unmöglich zu machen. Freilich, so zwingend es ist, so ist es doch im Ganzen wenig wirksam, weil zu seiner Benutzung schon eine Höhe philosophischen Bewußtseins und erkenntnistheoretischer Überlegung erforderlich ist, zu der sich nur wenige aufzuschwingen vermögen. Wir lassen dasselbe daher bei Seite und nehmen mit dem Materialismus an, daß es eine von unserm Bewußtsein völlig unabhängige, an sich seiende Welt materieller Dinge gibt, welche als solche den Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung bildet. Läßt sich nun aus den Dingen und Eigenschaften der materiellen Welt das Geistige erklären? Die Auffassung, das Physische sei ein Stoff, liegt dem oben zitierten Vogtschen Beispiele zugrunde: sowie die Nieren Urin absondern, so erzeugt auch das Gehirn die Gedanken, Bestrebungen, Gefühle. Schon Lotze hat in seiner »Medizinischen Psychologie« diesen Vergleich als einen »unfiltrierten Einfall« bezeichnet: wenn das Geistige etwas ist, das vom Gehirn abgesondert wird, so war es doch offenbar schon da, ehe es abgesondert ward; war es aber da schon ein Psychisches, so ist es nicht erst durch Absonderung entstanden, war es dagegen ein Physisches, so ist nicht einzusehen, wie aus ihm durch den Absonderungsprozeß jemals ein Psychisches werden soll. Man könnte nun freilich noch annehmen, daß das Gehirn durch irgendwelche chemischen Prozeße aus den in ihm vorhandenen Stoffen einen neuen Stoff mit neuen Eigenschaften und Kräften erzeugte, ähnlich wie die Nieren aus den ihnen zugeführten Stoffen den Urin erzeugen, und daß dieser so erzeugte Stoff etwa der Denkstoff wäre, aber dieser Stoff würde doch in alle Ewigkeit lediglich ein Stoff bleiben und niemals ein Psychisches werden können. Ähnlich verhält es sich auch mit der anderen Form, in welcher der erste Typus des Materialismus auftritt, daß nämlich das Psychische Bewegung sei, wie Ludwig Büchner meinte. Diese Behauptung ist in Wahrheit ein hölzernes Eisen. Denken ist eben Denken, und Bewegung ist Bewegung, sowie Holz Holz und

Eisen Eisen ist. Könnten wir das Gehirn eines Menschen, während er fühlt oder denkt, beobachten, so würden wir zwar allerhand Bewegungen in ihm vorgehen sehen, diese von uns beobachteten Bewegungen aber sind doch noch lange nicht das Fühlen oder Denken selbst, das sich in der Seele des Menschen vollzieht; sie begleiten die Tätigkeiten, sind aber nicht mit ihnen identisch. Im übrigen wird die Ansicht, daß das Denken Bewegung sei, durch die bloße Tatsache des Bewußtseins vollständig widerlegt. Wo nun die Formel: das Psychische ist ein Stoff oder eine Bewegung, unter den Materialisten aufgegeben ist, da pflegt von ihnen mit um so größerer Zähigkeit die andere, den zweiten Typus bildende Formel festgehalten zu werden: das Psychische ist ein Produkt der bewegten Materie; aus den ineinandergreifenden und sich durchkreuzenden Bewegungen der Gehirnfasern geht das seelische Leben als ein Erzeugnis derselben hervor. Demgegenüber ist aber zu sagen, daß Physisches und Psychisches sich gegenseitig völlig ausschließen. Ein materielles System kann nur Bestimmtheiten haben, die mit seiner Natur als materiellem System verträglich sind: es hat Größe und Gestalt, einen Ort im Raum, es ist aus Teilen zusammengesetzt, dem Geistigen aber ist alles Räumliche fremd: die Gedanken, Gefühle und Empfindungen haben weder räumliche Größe noch räumliche Gestalt, sie haben keinen Ort im Raum, zwischen ihnen bestehen keine räumlichen Beziehungen; sie sind weder neben noch über noch hinter einander, sie verbreiten sich über Flächen und haften nicht an Flächen, und so können sie denn auch nicht im oder am Gehirn oder einem Teile desselben, auch nicht ein Produkt aus demselben sein. An der völligen Unvergleichlichkeit alles körperlichen und geistigen Seins scheitert auch dieser Typus des Materialismus. Doch selbst wenn das Argument nicht stichhaltig wäre, so bliebe noch ein anderes Bollwerk zurück, an dem schließlich alle Angriffe des Materialismus zerschellen müssen; es ist das Argument der Einheit des Bewußtseins. Die Tatsache, daß wir in jedem Moment unseres wachen geistigen Lebens den mannigfachen und vielgestaltigen Inhalt unseres Bewußtseins auf unser Ich als das einheitliche Subjekt desselben beziehen, uns dessen bewußt sein können, daß *wir* es sind, die diesen ganzen Inhalt wissen und seine Bestandteile in die mannigfachsten Beziehungen zu einander setzen, diese Tatsache macht es schlechterdings unmöglich, das Geistige als Ergebnis materieller Vorgänge anzusehen; denn aus einer Vielheit wie immer beschaffener Dinge läßt sich *die* Einheit,

welche unser einheitliches Bewußtsein darstellt, nun und nimmermehr ableiten.

b. Der Positivismus.

Der Positivismus ist ein mit dem Materialismus verwandter Rückschlag gegen den Idealismus in der Entwicklung der Philosophie. Er will den Beweis liefern, daß unserer Erkenntnis nur die Erscheinungen und ihre Relationen zugänglich sind. Daher wendet er sich nur an das Faß- und Greifbare, nur die sinnliche Erfahrung ist ihm wertvoll. Die positivistische Philosophie, die nur das Positive, d. h. das wirklich Seiende gelten lassen will, setzt das Ziel aller Wissenschaft in die Erkenntnis der Gesetze, welche die Erscheinungen regeln. Sehen, um vorauszusehen, forschen, was ist, um zu schließen, was sein wird, ist ihr die Aufgabe des Philosophierens. Der Positivismus knüpft an den Empirismus der Engländer an. Der Empirismus hatte in England schon frühzeitig um sich gegriffen und seinen Einfluß auch nach dem Kontinent hin ausgehnt. Er griff hier infolge des Aufschwungs der Naturwissenschaften und des Rückgangs der idealistischen Philosophie schnell um sich und hat auch in Deutschland viele Anhänger gefunden. Sein eigentlicher Begründer auf dem Festland ist der Franzose A. Comte, dessen Grundgedanken wir daher hier wenigstens skizzieren müssen, obwohl sie außerhalb des Rahmens dieser Geschichte der Philosophie liegen.

August Comte wurde 1798 zu Montpellier geboren, besuchte hier das Lyceum und die technische Hochschule und ging 1816 nach Paris, wo er als Privatgelehrter mathematischen Unterricht erteilte. Seit 1825 hielt er Vorträge über die positive Philosophie, wurde 1833 Lehrer an der École polytechnique, 1842 aber nach der Herausgabe seines Hauptwerkes seines Amtes entsetzt. Schon früher häufig geistesgestört, verfiel er später in einen phantastischen Mysticismus, von dem seine letzten Schriften deutlich Zeugnis ablegen. Er starb 1857 in Paris. Von seinen Schriften sind die wichtigsten das Hauptwerk »Cours de philosophie positive« in 6 Bänden« (Paris 1830—42, 5. Aufl. 1893f.), das »Système de politique positive« in 4 Bänden (ibid. 1851—54) und der »Catéchisme positiviste« (ibid. 1852, 3. Aufl. 1890). E. Littré, der bedeutendste seiner Anhänger in Frankreich, gab Comtes sämtliche Werke seit 1867 heraus. Ein Auszug aus Comtes Hauptwerk von Jules Rig (Paris 1881) ist (Heidelberg 1883f.) von Kirchmann ins Deutsche übersetzt worden. — Wir erkennen nach Comte weder das innere Wesen der Erscheinungen noch ihre ersten Ursachen und Zwecke, sondern nur die konstanten Beziehungen zwischen den Erschei-

nungen, die Verhältnisse der Aufeinanderfolge und der Ähnlichkeit der Tatsachen, d. h. ihre Gesetze. Obwohl die Kenntnis dieser Gesetze das einzige Wissen ist, welches wir erreichen können und bedürfen, ist die Menschheit seit alter Zeit einem anderen Wissen, dem absoluten, nachgejagt. Der menschliche Geist durchlief zwei Stufen, bis er auf die Stufe des Positivismus anlangte, die theologische und die metaphysische. Im ersten Stadium, dem theologischen, ist der höchste Standpunkt der des christlichen Monotheismus: Alles wird hier auf Gottes Willen zurückgeführt. Das Erkennen trägt in dieser Periode einen absoluten Charakter und ist auf eine entsprechende absolute Verwertung für die Praxis abgesehen, wie besonders die Astrologie und Alchemie beweisen. In der zweiten, der metaphysischen Periode, treten an die Stelle der göttlichen Willensakte abstrakte Begriffe, die man für Realitäten hielt. Die dritte Stufe ist die der positiven Philosophie, in welcher der relative Charakter unseres Wissens erkannt und unter Verzicht auf alle Fragen, welche die gegebene Erfahrung einer wirklichen Welt übersteigen, ein auf die Erfahrung gegründetes positives Wissen verlangt wird. Der Entdecker dieser Philosophie positive ist nach Comte kein anderer als er selbst. Den drei Stadien der philosophischen Entwicklung entsprechen drei Stufen in der geschichtlichen Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens; es sind die Zeitalter der Kirche, der Revolution und der durch die positive Philosophie zu erwartenden neuen Gesellschaftsordnung. Die verschiedenen Wissenschaften haben sich aus dem theologischen und metaphysischen Stadium herausgearbeitet und sind in der rechten Reihenfolge zu studieren. Die Wissenschaften sind abstrakte und konkrete. Erstere, wie Physik und Chemie, behandeln die allgemeinen Sätze der Erscheinungen, letztere, wie Botanik und Zoologie, nur die besonderen Verbindungen von Phänomenen, die wirklich angetroffen werden. Die abstrakten Wissenschaften sind Mathematik (Arithmetik, Geometrie, Mechanik), Astronomie, Physik (Lehre von der Schwere, Wärme, Akustik, Optik und Elektrologie), Chemie, Biologie oder Physiologie und Soziologie oder Gesellschaftslehre. Comte hat in seiner späteren Politique positive diesen sechs Grundwissenschaften die Moral oder Anthropologie als siebente hinzugefügt. Die künftige Gesellschaftsordnung beruht auf folgenden Momenten: Neben den selbstsüchtigen Neigungen, die in dem Menschen prävalieren, wohnt ihm ursprünglich ein Trieb der Gemeinschaft inne, welcher ihn ohne Reflexion gleichsam instinktmäßig die Gesellschaft der Mitmenschen suchen läßt, mit denen er sich verbindet und zusammentut. Anfangs gegen

körperliche und geistige Arbeit abgeneigt, verliert er diese Abneigung allmählich, so daß der Trieb zur Arbeit wächst. Die intellektuelle Ausbildung wird auf diese Weise größer. Die Gesellschaft der Zukunft richtet ihr Augenmerk vor allem auf Ausbildung der Intelligenz. Sie beruht auf einem industriellen tätigen Leben, auf monogamischer Ehe, die nicht lösbar ist, auf einer Behörde, welche die Erziehung leiten und in moralischen wie intellektuellen Dingen Autorität sein soll, gebildet von Philosophen und unabhängig von jeder weltlichen Obrigkeit, aber ihrerseits auch ohne politischen Einfluß und ohne Reichtum, und auf einer Aristokratie, welche die weltliche Macht in Händen hat, zu der die Kapitalisten, Kaufleute, Fabrikanten und Ackerbauer gehören. Die Maßnahmen der Regierung dürfen durch die positiven Philosophen und durch öffentliche Besprechung kritisiert werden. Die Religion des Positivismus hat die Liebe zum Prinzip, die Ordnung zur Grundlage und den Fortschritt zum Ziele; sie ist eine Religion ohne Gott und persönliche Unsterblichkeit. Der öffentliche Kultus mit neun Sakramenten und vielen jährlichen Festen gilt der Menschheit als einem Ganzen, dem Raum als dem Repräsentanten des Geschicks, der Erde und hervorragenden Menschen der Vorzeit. Die Privatandacht beschränkt sich auf die Verehrung und Anbetung lebender und verstorbener Frauen als unserer Schutzengel. Die Moral der Zukunft basiert auf der Forderung, das Wohl des andern zum Motiv des eigenen Handelns zu machen.

Die wichtigsten der deutschen Positivisten, welche in kritischer Hinsicht an Kant anknüpfen, sind Richard Avenarius, Ernst Mach, Ernst Laas, Aloys Riehl, Karl Twesten, Theobald Ziegler, Fr. Jodl, G. v. Gizycki und Wilh. Stern. Auch Ferd. Tönnies, Wilh. Bender, Gust. Ratzenhofer und Rich. Wahle stehen dem Positivismus sehr nahe.

Richard Avenarius gehört zu denjenigen Philosophen, die vor anderen die heutige Naturwissenschaft beeinflußt haben. So schreibt z. B. der Herausgeber der »Naturwissenschaftlichen Wochenschrift«, Professor Potonié, daß es diesem Gelehrten gelungen sei, den Weg aus dem ungeheuren Labyrinthe vorgefaßter Meinungen, eingefleischter, aber wissenschaftlich unbegründeter Ansichten gefunden zu haben: »wir haben in seinen seit 1888 erschienenen Werken endlich eine Grundlegung der einzigen Philosophie erhalten, die zu suchen auch die Naturwissenschaft auf dem langen Wege ist; bewundernd steht derjenige, dem durch eifriges Studium der Werke des genannten Philosophen die ersehnte Morgenröte

zu dämmern beginnt, vor dem geschaffenen, fest und gewaltig gefügten Lehrgebäude, das endlich einmal ein Heim der exakten Wissenschaft werden muß.« Richard Avenarius wurde 1843 zu Paris geboren, studierte in Zürich, Berlin und Leipzig Philosophie und Physiologie, habilitierte sich 1876 in Leipzig und folgte 1877 einem Rufe als ordentlicher Professor der induktiven Philosophie an die Züricher Hochschule; er starb 1896. Seine wichtigsten Schriften waren »Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase« (Lpz. 1868), »Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes« (ibid. 1876, 2. Aufl. Berlin 1903), »Kritik der reinen Erfahrung« (2 Bde., Lpz. 1888—1890) und »Der menschliche Weltbegriff« (ibid. 1891). Avenarius gab außerdem (unter Mitwirkung von M. Heinze, K. Göring und W. Wundt) seit 1877 die »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie« heraus, welche den Standpunkt vertrat, daß Wissenschaft nur soweit möglich ist, als die Erfahrung die Grundlage bildet. Seit Avenarius' Tode wurde die Zeitschritt von Carstanjen und Krebs redigiert, unter Mitwirkung von E. Mach und A. Riehl. Seit 1903 redigiert sie Paul Barth unter dem Titel »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie«. Die Wurzel der Philosophie liegt nach A. in dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Dieses Prinzip ist zunächst ein Prinzip der Beharrung, das hinsichtlich der Seele lauten würde: die Änderung, welche die Seele ihren Vorstellungen bei dem Hinzutritt neuer Eindrücke erteilt, ist eine möglichst geringe, so daß der Inhalt unserer Vorstellungen nach einer neuen Wahrnehmung dem Inhalt vor derselben möglichst ähnlich ist. Da nun die Seele den Bedingungen organischer Existenz und deren Zweckmäßigkeitsanforderungen unterworfen ist, wird das Prinzip zu einem Prinzip der Entwicklung: die Seele verwendet zu einer Wahrnehmung nur so viel Kraft, als nötig ist, und gibt bei einer Mehrheit möglicher Wahrnehmungen derjenigen den Vorzug, welche die gleiche Leistung mit einem geringeren Kraftaufwand beziehungsweise mit dem gleichen Kraftaufwand wie größere Leistungen ausführt. Unter günstigen Umständen zieht die Seele selbst einem augenblicklich geringeren Kraftaufwand, mit welchem aber eine geringere Wirkungsgröße bezw. Wirkungsdauer verbunden ist, eine zeitweilige Mehranstrengung vor, die um so viel größere bezw. andauernde Wirkungsvorteile verspricht. Dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes gemäß erzeugt sich eine Unterordnung einer Einzelvorstellung unter einen allgemeinen Begriff, und insofern die Einzelvorstellung ein zwar durch eine Erfahrung

Gegebenes, seinen Bestimmungen nach aber ein Unbekanntes ist, durch diese Unterordnung unter den inhaltlich bekannten Begriff ein Begreifen. Das Begreifen ist also ein kraftsparendes theoretisches Denken eines Gegenstandes, und die Gesamtheit der Gegenstände wird am kraftersparendsten gedacht, wenn diese unter einem allgemeinen Begriff gedacht werden. Dieses Streben, die Gesamtheit der Gegenstände am kraftersparendsten, d. h. unter einem allgemeinen Begriff zu denken und somit ein Begreifen aller Einzeldinge zu ermöglichen, ist die Philosophie. Der allgemeinste Begriff, unter welchem die Einzeldinge zu denken sind, muß das allen Einzeldingen Gemeinsame enthalten. Dieses Gemeinsame aber muß, damit es wirklich ein Gegebenes sei, durch die Erfahrung und zwar durch reine Erfahrung gegeben sein, die man erhält, wenn alles als zugemischt Entdecktes beseitigt wird. Diese in der »Philosophie als Denken u. s. w.« niedergelegten Gedanken erfuhren ihre Erweiterung und teilweise Veränderung in Avenarius' späteren Schriften. Leider ist seine Darstellungsform in ihnen, zumal durch eine Unzahl von Fremdwörtern, so schwer, daß es nicht leicht ist, ein ganz klares Bild seiner Philosophie zu geben. Avenarius verlangt hier als Methode der Philosophie die beschreibende; sie ist das Verfahren des alten griechischen Philosophen, der im Gewühl des Marktes steht, aber nicht als Käufer oder Verkäufer, sondern als Beschauer des ganzen Treibens; er zieht durch entfernte Lande und verkehrt mit fremden Völkern, aber nicht wegen irgend welcher niederer oder höherer Geschäfte, sondern der Betrachtung willen.« Die einzige Erkenntnisart, welche es gibt, ist die auf genauer Wahrnehmung ruhende Beschreibung des Tatsächlichen. Das Vorgefundene bildet unsere Erfahrung, welche überall nur da eine reine Erfahrung ist, wo etwas ausgesagt wird, das in allen seinen Teilen rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat. Der Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchung ist weder das Bewußtsein noch das Denken — »vom Bewußtsein oder vom Denken ausgehen heißt im besten Falle, um nicht einen drastischeren Vergleich zu gebrauchen, beim Ende anfangen« —, sondern der natürliche Weltbegriff, d. h. die Weltansicht des unbefangenen Menschen. Das letzte Ziel aller Entwicklung ist die Herbeiführung von Ruhe- und Dauerzuständen, welche für die Erhaltung die besten und günstigsen sind. Daher ist es auch das Bestreben des menschlichen Organismus, alle »Vitaldifferenzen», d. h. alle durch die Umgebung verursachten Störungen wie Hunger und Durst, Zweifel und Glauben, Haß und Liebe u. s. w. zu überwinden und zu entfernen. Avena-

rius nennt diejenigen Vorgänge, welche die Vitaldifferenzen im menschlichen Organismus zu beseitigen suchen, Vitalreihen, wobei er von den unabhängigen Vitalreihen, d. h. den Gehirnvorgängen, den Vorgängen im »System C«, — »jede angenommene Reihe von Änderungen, welche die Bedeutung einer vollständigen Behauptung unter Verminderung des vitalen Erhaltungswertes von C hat, bezeichnen wir kurz als unabhängige Vitalreihe« — die abhängigen Vitalreihen oder die seelischen Vorgänge (die »Aussageinhalte oder E-Werte«) unterscheidet, die neben den Gehirnvorgängen herlaufen und mit ihnen in einem Abhängigkeitsverhältnis (»Funktionalbeziehung«) stehen, so daß z. B. eine Änderung der Reihe a zugleich die Änderung der Reihe b ist und umgekehrt. Avenarius hat hier in weitgehender Weise zu zeigen gesucht, welche nervösen und seelischen Vorgänge zusammengehören. Die Entwicklung zielt nun auf möglichst vollkommene und deshalb haltbare Vitalreihen. Es ist das Bestreben des Organismus, auf die kürzeste, müheloseste Weise den größten Erfolg zu erreichen. Dabei ist von besonderer Wichtigkeit im Kampf um die Erhaltung für das menschliche Leben die Übung, welche angeborene oder selbsterworbene sein kann. Sie bildet nicht bloß die Grundlage der menschlichen Organisation (des Zentralnervensystems) und der seelischen Werte, sondern ist auch die Bedingung des Fortschritts der Menschheit in Bildung und Gesittung. Auf der Übung beruht alles Begreifen und Erkennen, alle Wahrheit und Wirklichkeit, Wissen und Glauben, Erziehung und sittliches Handeln u. s. w., und da die Begriffe Wahrheit, Erkenntnis u. s. w. von der Übung abhängig sind, ist alle Wahrheit und Erkenntnis nur relativ, d. h. nur beziehungsweise gültig. Eine absolute Wahrheit gibt es nicht; die dauerhaftesten Ansichten sind die größten Wahrheiten. Von etwas Absolutem, d. h. Vollkommenem und Unbedingtem, kann auf dem Boden der reinen Erfahrung nicht gesprochen werden, da es sich weder positiv noch negativ bestimmen läßt, weil es eben nicht erfahren werden kann. Zu jeder Erfahrung gehört nämlich eine »Prinzipialkoordination«, d. h. eine Beziehung, deren eines Glied das Ich, deren anderes Glied der Umgebungsbestandteil ist; ein Absolutes aber kann nicht Gegenglied des Ich sein. Auch bezüglich des Seinsbegriffs erklärt Avenarius, daß es kein absolutes, sondern nur ein relatives Sein gibt. Die widerspruchsvollsten (»gefälschten«) Weltbegriffe sind Avenarius Erzeugnisse der »Introjektion«. Er versteht darunter jenes der Erfahrung seiner Meinung nach zuwiderlaufende Verhalten, durch das die eine Tatsache, nämlich die wahrgenommene Sache, in zwei gespalten

wird, in Sache und Wahrnehmung. »Die Sachen hatte ich vor mir wahrgenommen; nun aber wird aus dem ‚vor mir' ein ‚in mir', aus dem Vorgefundenen ein Vorgestelltes, aus der Sache eine Empfindung, Wahrnehmung oder Vorstellung. Sache und Wahrnehmung treten damit aus einander und gegen einander, und zu den Wahrnehmungen im Innern des Menschen wird auch ein Träger derselben (Seele, Geist, Bewußtsein) in den Menschen hineingelegt.« Diese ungerechtfertigte Hineinlegung (Introjektion) der Wahrnehmung in den Menschen muß aber zu den verkehrtesten Konsequenzen führen; es entsteht der Gegensatz von Außenwelt und Innenwelt, es erwächst der Glaube an Seelen, Geister und Götter, es bilden sich jene »idealistisch-subjektivistischen« Weltanschauungen, welche in den durch »Introjektion« in den Menschen gelangten Wahrnehmungen das einzige unmittelbar sichere Sein, dagegen in den Umgebungsbestandteilen ein geringeres Sein, beziehungsweise nur einen Schein erblicken. Avenarius geht daher aufs Schärfste gegen die Introjektion vor und will nur die reine Erfahrung gelten lassen.

Wir fügen diesen Gedanken eine entsprechende Kritik hinzu, die zugleich für den gesamten Positivismus gilt.

Der Grundfehler des Avenariusschen Positivismus oder wie er selber sagt »Empiriokriticismus«, eben jener Denkart, der alles Wissen nur auf der reinsten Erfahrung beruhen soll, ist die Leugnung eines selbständigen Geisteslebens. Die notwendige Konsequenz daraus der Versuch, vom bloßen Menschen aus eine Geistigkeit und zugleich eine Erkenntnis zu entwickeln. Dies aber kann einen leidlichen Schein des Gelingens nur erreichen, indem, wie schon früher bemerkt, er versteckterweise eine geistige Welt voraussetzt und ihr entlehnte Größen verwendet. Damit aber ergibt sich bis ins Einzelne hinein ein schiefer und viel zu äußerlicher Anblick der Wirklichkeit. Der Positivismus haftet zu sehr am ersten Eindruck der Dinge und zugleich an einem besonderen Ausschnitt der Welt. Er richtet beim Erkenntnisprozeß das Augenmerk gänzlich auf die Leistung und übersieht die dabei wirksame Tätigkeit; er haftet am Gegenstand und vergißt, daß er nur durch eigenes Ergreifen ein Vorwurf für die Menschen wird; er findet Erkenntnis nur durch Erfahrung, sieht aber nicht, daß alles Erkennen innerhalb eines umfassenden Gedankenraums und durch die eigene Bewegung des Geistes, nicht durch eine Mitteilung von außen her erfolgt; er ist so ausschließlich von der Fülle des Einzelnen eingenommen, daß er ihren Zusammenhang wie selbstverständlich hinnimmt und über den Bäumen den Wald nicht sieht,

während dieser Zusammenhang um so mehr Mühe macht, je weiter die geistige Bewegung fortschreitet. So scheint ihm aus den Dingen entgegenzukommen, was in Wahrheit der Geist in sie hineingelegt hat, wie z. B. der Begriff der Erfahrungswelt alles eher als ein Erzeugnis der bloßen Erfahrung ist. Daß es ein Gesamtproblem der Erfahrung gibt, d. h. daß der Boden, auf welchem Erfahrung entsteht, erst zu gewinnen ist, auch daß wir bei der Wahrheit nicht erst um einzelne Daten, sondern um Gesamtgestaltungen und Gesamtüberzeugungen kämpfen, das sollte nach Kants eingreifender Lebensarbeit nicht so leicht verdunkelt werden. Es kann sich aber dem Avenariusschen Empirismus nur verdunkeln, weil ihm bei seiner Ablehnung des Geisteslebens nur besondere Seiten der Wirklichkeit gegenwärtig sind, die ihre Tiefe und ihren Umfang in keiner Weise erschöpfen. Da unser Denken und Leben sich zunächst in Bewußtseinsvorgängen abspielt, so bleibt Avenarius dabei stehen und verkennt, daß der Inhalt des Bewußtseins selbst nicht verständlich ist ohne ein tiefer gegründetes Selbstleben des Geistes, ohne eine Umkehrung der ersten Ansicht, wie sie schon in der Bildung eines einheitlichen Ich vorliegt, wie sie aber namentlich die Voraussetzung aller inneren Verknüpfung ist, ohne welche es keine Wissenschaft gibt. Andrerseits haftet der Positivismus viel zu ausschließlich an der äußeren Natur und verkennt die Eigentümlichkeit der anderen Daseinsgebiete. Was von seinen Lehren ein gewisses Recht gegenüber der Natur hat, das wird zum Unrecht, wenn es für die ganze Welt gelten soll. Was uns an sinnlicher Wirklichkeit zugeht, das läßt sich nie voll in geistige Tätigkeit verwandeln und innerlich miterleben. So verbleibt hier immer eine Fremdheit und Gebundenheit, so ist hier über ein Registrieren nicht hinauszukommen. Der Positivismus hat gewiß nicht Unrecht, wenn er die Eintragung fremder Betrachtungsweisen in die äußere Naturbetrachtung ablehnt; aber schon beim ersten Anblick des menschlichen Lebens stellt sich die Sache anders. Auch hier werden der Betrachtung zunächst einzelne Eindrücke, Umgebungsbestandteile zugeführt, aber es verbleibt nicht bei diesen Eindrücken, der Empfangende kann sie auf den erzeugenden Lebensprozeß zurückverfolgen und zugleich innerlich zusammenfassen; er kann sich in diesen Prozeß versetzen und damit das Fremde in eigenes Leben verwandeln. Kann aber so der Mensch mit dem Menschen leben, ihn nicht bloß wie ein fremdes Ding von außen betrachten, so ergibt sich über das bloße Schildern hinaus ein Erkennen. — Wir sehen also, daß der Avenariussche Positivismus von der bloßen Berührung mit den Dingen

zu einem leidlichen Abschluß nur kommt, weil er innerhalb einer vorgefundenen, seinen eigenen Begriffen überlegenen, ja widersprechenden Gedankenwelt wirkt. Mag Avenarius noch so Schönes über die reine Erfahrung erzählen, sein eigenes System ist das beste Zeugnis gegen die reine Erfahrung. Ohne »Hineinlegung« der Wahrnehmungen in sein beherrschendes Denken hätte er seine gelehrten Bücher nicht schreiben können. Der natürliche Weltbegriff, die Weltansicht des unbefangenen Menschen, ist eine bloße Redensart, wir sehen alles nur durch das eigene Ich und sein Innenleben. Alle Aufschichtung und Anordnung von Kenntnissen gibt keinerlei Erkenntnis und Überzeugungen, die der Mensch braucht und ohne welche er zur bloßen Kulturmaschine werden müßte. Avenarius sieht das Ziel der Entwicklung in der Herbeiführung von Ruhe- und Dauerzuständen und legt bei diesem Streben besonderen Nachdruck auf die Übung. Das aber ist ohne eine Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des geistigen Lebens ein Unding. Die Übung ist gewiß für alles Erreichen sehr wichtig; wo aber das ganze Gelingen auf sie allein gestellt wird und hinter ihr nicht das in einem Geistesleben gewurzelte Ich steht, wird sie niemals zu einem Begreifen und Erkennen, geschweige denn zu einem sittlichen Handeln führen. Die uns gestellten Aufgaben sind eben ohne ein Aufrufen selbständiger und ursprünglicher Tätigkeit, ohne eine Selbstbesinnung und Selbsterweckung des Geisteslebens nicht erfüllbar. Unser Leben trägt ohne Zweifel einen Erfahrungscharakter und muß ihn auch dem Denken mitteilen; je klarer wir über unsere Lage und unser Vermögen werden, desto mehr ergibt sich eine unableitbare Individualität, die zu erfassen Sache der Erfahrung ist. Aber diese Erfahrung ist etwas ganz anderes als Avenarius meint; sie stammt nicht aus einer bloßen Berührung mit den Dingen, sie ist in erster Linie Selbsttätigkeit und Selbsterfahrung des Geisteslebens. Avenarius' Schüler haben seiner Philosophie Erlösung und Beruhigung nachgerühmt. Wir können das verstehen. Gerade daß das Bewußtsein hier abgetrennt und immer die Umgebungsbestandteile des Ichs oder der Mitmenschen aufgesucht werden, mag denen wie eine Beruhigung vorkommen, welche vorher unter allen möglichen Einfällen und subjektiven Strebungen litten. Es liegt ja eine große Wahrheit in den Umgebungsbestandteilen, welche sich fast für jede Philosophie aufzeigen lassen und allerdings zu einer anderen Auffassung der Welt anleiten, auch der geistigen. Immer aber muß doch, wie wir sehen, das Innerpsychologische dazu genommen werden! Das tut auch Avenarius beständig, wenn er es auch nicht Wort haben

möchte. Er verlangt wohl als Methode der Philosophie die beschreibende, die nur auf reiner Erfahrung beruhen soll, und geht dabei doch fortwährend, wenn auch unbewußt, über die bloße Erfahrung hinaus; ist doch z. B. schon jede Konstatierung einer Abhängigkeitsbeziehung ein Überschreiten der reinen Erfahrung, so daß sein Empirismus in Wahrheit gar kein Empirismus ist. Auch sein System ist nichts anderes als ein Hineinziehen der Dinge in das eigene Leben, eine unwillkürliche Anerkennung der Tatsache, daß, weil erst beim Menschen eine Aufhellung der Wirklichkeit beginnt, alles wissenschaftliche Leben und Streben zwingend über alles bloße Beschreiben, Anordnen und Aufschichten der Erscheinungen hinaus zum Erringen einer Seele treibt und damit zu einer Metaphysik, von der erst Licht in alle Umgebungsbestandteile hineinfällt. Avenarius ist der Meinung, der Stein der Weisen sei mit dem Rückgang auf die reine Erfahrung endlich entdeckt. Es gibt heute nicht wenige, die stolz darauf sind. Aber ein Recht dazu hätten sie nur, wenn sich unsere Gedankenwelt in einem ganz vortrefflichen Zustande befände, wenn auch ohne Philosophie und Religion feste Überzeugungen unser Leben und Streben beherrschten, große Ziele uns zusammenhielten und über die Kleinheit des Bloßmenschlichen hinaushöben. In Wahrheit ist eine grenzenlose Zersplitterung, eine klägliche Unsicherheit in allem Prinzipiellen der Überzeugungen, eine Wehrlosigkeit gegen das Kleinmenschliche, eine Seelenlosigkeit in überströmender äußerer Lebensfülle unverkennbar. Wer das nicht als einen Schmerz und Schaden empfindet, den wird freilich keine Kritik, den werden überhaupt keine theoretischen Erörterungen zur Metaphysik führen; wer aber eine zwingende Aufgabe darin erkennt, daß auch unser Kulturleben sich zu einem charaktervollen Ganzen zusammenfasse und eine innere Selbständigkeit zu kräftigerer Sammlung wie zu schärferer Scheidung der Geister gewinne, der wird an der Notwendigkeit einer Metaphysik festhalten und der alten Aufgabe neue Bahnen zu suchen streben.

Wie schon gesagt, hat Avenarius besonders unter den Naturforschern viele Freunde gefunden. Wir erwähnen von ihnen Maximilian Klein (»Die Philosophie der reinen Erfahrung« in der »Naturwissenschaftlichen Wochenschrift« 1894 No. 1, 1895 No. 38, 1896 No. 32 und 33 etc., »Ästhetik auf naturwissenschaftlicher Grundlage« ibid. 1894 No. 25, »Richard Avenarius« ibid. 1896 No. 36 etc.), Henry Potonié (»Über die Entstehung der Denkformen« ibid. 1891 No. 15), F. Carstanjen (»Avenarius' biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnis-

theorie« München 1894, und »Der Empiriokriticismus« in Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. 1898), Carl Hauptmann (»Metaphysik in der Physiologie«), J. Petzoldt (»Maxima, Minima und Ökonomie« in Vierteljahrsschr. für Phil. 1890, »Begriff der Entwicklung« in Nat. Wochenschrift IX No. 7, »Kritik der reinen Erfahrung« Dresden 1889 und »Einführung in die Philos. der reinen Erfahrung«, 2 Bde., Lpz. 1899ff.), J. Kodis (»Zur Analyse des Apperceptionsbegriffs«) und R. Willy (»Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftl. Standpunkt« in Vierteljahrsschr. f. wiss. Ph. 1896 und »Das erkenntnistheorische Ich und der natürliche Weltbegriff« ibid. 1894).

Unabhängig von Avenarius kommt zu ähnlichen Gedanken der Physiker Ernst Mach, geb. 1838, seit 1895 Professor der induktiven Philosophie in Wien. Mach schrieb »Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen« (Lpz. 1875), »Mechanik« (ibid. 1876, 5. Aufl. 1904), »Beiträge zur Analyse der Empfindungen« (Jena 1886, 2. Aufl. 1900), »Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik« (Lpz. 1894), »Populärwissenschaftliche Vorlesungen« (ibid. 1896), »Wärmelehre« (1896) u. a. Wie Avenarius, so erklärt auch Mach als das Ziel der Forschung die vollständige Beschreibung der Tatsachen. Was in mechanischer Physik wirklich geleistet worden ist, besteht entweder in Erläuterung physikalischer Vorgänge durch uns geläufige mechanische Analogien oder in der genauen quantitativen Ermittelung des Zusammenhangs mechanischer Vorgänge mit anderen physikalischen Prozessen. Auch wo wir von einer Ursache reden, drücken wir nur ein Verknüpfungsverhältnis, einen Tatbestand aus, d. h. wir beschreiben. Es empfiehlt sich daher den Begriff Ursache ganz aufzugeben und dafür die begrifflichen Bestimmungselemente einer Tatsache als abhängig von einander ganz in demselben Sinne anzusehen, wie das der Mathematiker tut. Eine andere als eine logische Notwendigkeit, etwa eine physikalische, gibt es nicht. Die starke Erwartung eines bekannten Erfolges, der dem Naturforscher wie eine Notwendigkeit erscheint, beruht lediglich auf der Übung, die Vorstellung der Tatsachen mit jener ihres allseitigen Verhaltens fest zu verbinden. Alle Naturerkenntnis stammt in letzter Linie aus der Erfahrung, und unser Forschen geht nach den Gleichungen, die zwischen den Elementen der Erscheinungen bestehen. Diese Gleichungen, die Beziehungen zwischen Bedingungen und Bedingtem, sind das eigentlich Bleibende, Substantielle und damit dasjenige, dessen Ermittlung ein stabiles Weltbild ermöglicht. Die Wissenschaft ist aus dem praktischen Leben hervorgegangen. Die Sinne sind nicht

sowohl der Förderung der Erkenntnis als vielmehr der Wahrnehmung der wichtigsten Lebensbedingungen angepaßt. Um uns mit unserer Umgebung in irgend ein Verhältnis zu setzen, bedürfen wir eines Weltbildes, und um dieses auf »ökonomische« Weise zu erreichen, treiben wir Wissenschaft. Die Möglichkeit der Mitteilung gründet sich auf die Vergleichung der Tatsachen. Die Mitteilung ist im Wesentlichen eine Anweisung zur Nachbildung der Tatsachen in Gedanken. Je umfassender das Erfahrungsgebiet wird, zu dessen Kenntnis wir durch die Mitteilung gelangen, desto sparsamer, ökonomischer werden die Mittel der Darstellung verwendet werden, um den Stoff mit einem mäßigen Aufwand von Gedächtnis und Arbeit zu bewältigen. Die Methoden der Wissenschaft sind darum ökonomischer Natur. Die Tatsachen werden immer mit einem Opfer an Vollständigkeit dargestellt, nicht genauer, als es unseren augenblicklichen Bedürfnissen entspricht. Alles Metaphysische ist als müßig und die Ökonomie der Wissenschaft störend abzuweisen. Körper und Ich sind nur Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung für bestimmte praktische Zwecke, der Gegensatz zwischen Ich und Welt, oder zwischen Empfindung und Ding fällt weg, das Ich ist keine reale, sondern nur eine praktische Einheit; es handelt sich bei ihm lediglich um den Zusammenhang der Elemente, den die Wissenschaft anzuerkennen, aber nicht weiter zu erklären hat. »Wenn wir die ganze materielle Welt in Elemente auflösen, welche zugleich auch Elemente der psychischen Welt sind, die als solche Empfindungen heißen, wenn wir ferner die Erforschung der Verbindung, des Zusammenhangs, der gegenseitigen Abhängigkeit dieser gleichartigen Elemente aller Gebiete als die einzige Aufgabe der Wissenschaft ansehen, so können wir mit Grund erwarten, auf dieser Vorstellung einen einheitlichen monistischen Bau aufzuführen und den verwirrenden Dualismus los zu werden, durch den der Zusammenhang zwischen Physik und Psychologie zerstört wird«.

Ein selbständiger Vertreter der Machschen Gedanken ist Hans Cornelius (München, geb. 1863) in der Schrift »Einleitung in die Philosophie« (1903). Die Gedanken, welche Cornelius hier entwickelt, sind folgende: In ihrem rastlosen Streben nach begrifflicher Klarheit und zusammenfassender Erkenntnis hat die Menschheit viele Irrwege eingeschlagen, die teils weit ab vom Ziel, teils nur bis in seine weitere oder fernere Nähe führten, immer aber an der entscheidenden Kreuzung sich nach links und rechts verloren. Für diese philosophischen Irrwege hat der Verf. den Gesamtnamen »dogmatische Philosophie«. Ein System fällt unter diesen Titel,

sobald es irgendwo und irgendwie die Basis der Erfahrung verläßt und sich auf die trügerischen Fundamente irgendwelcher Begriffsdichtungen aufbauen will. Die monistisch-materialistische Phase war zu gewaltsam, als daß sie lange hätte befriedigen können. Die Probleme des Dualismus drängten sich machtvoll heran und beherrschten von nun an, nur selten in den Resultaten erschüttert, nie mehr in der Fragestellung, die abendländische Philosophie. Der gesunde Menschenverstand mit seinen »naturalistischen Begriffen« unterstützte dauernd die dualistische Fragestellung. Sie besteht in vier Hauptproblemen: dem Problem der Einwirkung der objektiven Welt auf das Bewußtsein, dem Problem der Erkenntnis der Außenwelt, dem Problem der Willenshandlung und dem Problem der Freiheit. Die Lösung dieser Probleme würde den Gegensatz zwischen Innenwelt und Außenwelt, zwischen Natur und Geist, der sich öffnete, sobald der Menschengeist zu einigem Selbstverständnis gekommen war und dann immer gefahrdrohender sich vergrößert hatte, beseitigt haben. Aber diese Vermittlungsprobleme waren während ihres ganzen Daseins schlechte Vermittler. Parteiisch genug gaben sie bald jener, bald dieser Seite alles, und der Gegenseite blieb nichts: alle Formen des Materialismus und Idealismus, welche die nimmermüde Arbeit der Philosophie hervorgebracht hat, waren lediglich Ausdrucksweisen der Gegensätze, nicht Lösungen. Und wo schließlich einmal eine Versöhnung der Gegensätze geschaffen wurde, bei der jeder Seite das Gebührende gegeben wurde, da geschah dies doch nur unter einer intellektuellen Verflüchtigung der ursprünglichen Gegensätze, die ganz andere Dinge mit einander versöhnte, als sich anfangs gegenüber gestanden hatten. So hat die jahrhundertelange dogmatische Phase der Philosophie ohne jedes wirklich brauchbare Ergebnis geendet. — Der Verfasser erhofft die Lösung der Probleme von der erkenntnistheoretischen Phase, in die wir schon seit Kant eingetreten sind, die aber erst in der neuesten Zeit folgerichtiger Durchführung sich erfreut. Der zweite Teil seines Buches gibt eine derartige Behandlung vom erkenntnistheoretischen Standpunkt. Die ziemlich weitläufig durchgeführte Analyse des psychologischen Mechanismus, wie er sich in Empfindung und Wahrnehmung abspielt, hält sich im wesentlichen in den gemeinsamen Grenzen, die durch die intensive psychologische Arbeit der letzten Jahrzehnte gewonnen worden sind. Das Charakteristische derselben besteht in den Begriffen des psychologischen Zusammenhangs und der Ökonomie des Denkens. Aus dem innern Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte leitet Cornelius die Grundgesetze der Erfahrung

ab: Bewußtseinsatome existieren nicht; jeder Inhalt ist einmal Teil eines Ganzen, dann Teil eines Verlaufs; Unterscheidungen, Vergleiche, Tätigkeiten, Wiedererkennungen u. s. w. wie überhaupt alle elementaren Erfahrungsfunktionen entstehen aus dem inneren Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte. Die Analyse geht von diesen Elementen fort zu den Wahrnehmungsbegriffen und Wahrnehmungsurteilen und endigt mit der Aufstellung des dem ganzen Mechanismus zugrundeliegenden Gesetzes der Ökonomie des Denkens: es ist das Prinzip, welches alles Denken beherrscht, nämlich das Streben der Erkenntnis, an Stelle des Verwickelteren das Einfachere zu setzen; und dieses »Prinzip der Ökonomie des Denkens ist nichts anderes, als der einfachste zusammenfassende Ausdruck der Gesetze unserer vorwissenschaftlichen wie unserer wissenschaftlichen Begriffsbildungen, welche aus den notwendigen Bedingungen für die Einheit unserer Erfahrung herfließen.« Jede Abstraktion, jeder Begriff, jedes Wort, jede Relation, jedes Urteil ist eine Bestätigung dieses Gesetzes. Die ausgebreitete Fülle des Erfahrenen schiebt sich unter dem Antrieb dieses immanenten Sparsamkeitsstrebens im Denken zu komplexen Begriffsgestaltungen zusammen, die zwar nichts enthalten als Erfahrenes, aber dieses in sozusagen symbolischer Vertretung, sodaß eine lange Reihe vergangener Erfahrungen oder ein weiter Umkreis gegenwärtiger Wahrnehmungen oder eine Vorausnahme zukünftiger Vermutungen durch Begriffsmomente repräsentiert werden. — Auf Grund seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen gibt nun C. seine Lösung der uralten Probleme. Daß wir den Dingen eine von unserer Wahrnehmung unabhängige Existenz zuschreiben, ist der abgekürzte Ausdruck für die erfahrungsmäßig erkannte Gesetzmäßigkeit unserer Wahrnehmungen. Die Außenwelt ist nichts anderes als der gesetzmäßige Zusammenhang unserer Erfahrungen. Zwischen *νοούμενον* und *φαινόμενα* ist also keine Kluft mehr: jene ist lediglich »die durch unser Denken bestimmte Ordnung« dieser. Das »Ding an sich« hat somit aufgehört in den luftigen Systemen der Philosophen umzugehen. Jene beiden ersten der oben aufgezählten Probleme sind gegenstandslos geworden mit der Erklärung, daß Außenwelt und Innenwelt nur illusorische Unterscheidungen einer dogmatischen Philosophie waren. Das dritte Problem löst sich derart, daß die willkürliche Bewegung nicht mehr als ein unerklärlicher Eingriff psychischer Vorgänge in den Kausalzusammenhang der Natur, sondern nur als ein besonderer Fall dieses Zusammenhangs, als das Ergebnis einer physiologischen Entwicklung, die mit einer bestimmten psychischen Entwicklung Hand in

Hand geht, erscheint. Auch das Ich ist ein bestimmter Zusammenhang von Erfahrungen, der in erster Linie durch das Gefühl charakterisiert ist, welches dem Zusammenwirken aller gleichzeitigen Teile des Eindruckes und aller Nachwirkungen der vergangenen Erlebnisse eben dieses Zusammenhangs entspricht. Das letzte der Probleme wird durch die besondere Fassung des Kausalgesetzes, nach der die Kausalerklärung ihre Grenze genau an dem Punkte hat, bis zu welchem die Möglichkeit unserer Erfahrung reicht, die Kausalerklärung ja nichts ist als eine Form zur begrifflichen Zusammenfassung unserer Erscheinungen, aufgehoben: vor unserem Begreifen der Erscheinungen sind diese nicht als kausal bedingt, sondern als frei zu betrachten; erst unser begriffliches Denken verknüpft sie zu dem gesetzmäßigen Kausalzusammenhange. Die ethische Aufgabe besteht in der Schaffung eines Lebensstils, der in jedem unserer Worte und in jeder unserer Bewegungen von der Einheit unserer inneren Welt Zeugnis ablegt. — C. schrieb noch »Psychologie als Erfahrungswissenschaft« (Lpz. 1897).

Ein Schüler Machs ist Franz Holzapfel »Panideal, Psychologie der sozialen Gefühle« (Lpz. 1901).

Ernst Laas wurde 1837 in Finsterwalde geboren, wurde 1860 Lehrer am Wilhelmsgymnasium in Berlin und 1872 Professor in Straßburg, wo er 1885 starb. Sein philosophisches Hauptwerk ist »Idealismus und Positivismus« (Berlin 3 Bände 1879–84). Den »Literarischen Nachlaß« Laas' gab Kerry (Wien 1887) heraus. Laas bekennt sich in seinem Hauptwerke als Positivisten. Die beiden philosophischen Hauptrichtungen, auf welche im Grunde fast sämtliche philosophischen Systeme zurückkommen, sind ihm der auf Plato zurückgehende Idealismus und der von Protagoras stammende, in der Neuzeit besonders durch Hume und J. St. Mill vertretene Positivismus, »welcher keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Tatsachen, d. h. äußere und innere Wahrnehmungen, welcher von jeder Meinung fordert, daß sie die Tatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht«. Laas stellt im ersten Teile seines Hauptwerkes das Prinzip des Protagoreismus und das des Platonismus heraus und zeigt deren Lehren in ihrer historischen Entwicklung und in der Fortbildung, welche sie in der Geschichte der Philosophie erfahren haben. Der zweite Band sucht zu beweisen, daß das platonisch-idealistische Prinzip nicht im stande ist, zu einem befriedigenden, praktisch brauchbaren Resultat zu führen, während der Standpunkt des Protagoras ohne Schwierigkeit und ohne Lücken alles Erforderliche leistet. Das dritte Buch beantwortet die Frage: Was ist Wahrheit? was hat objektive Gültig-

keit? und gesteht neben der Wahrnehmung auch den logischen Prinzipien die Würde des Tatsächlichen zu. Die Grundlage des Positivismus bilden nach Laas drei Lehrartikel, welche ein Geflecht innerlich verwandter Ansichten sind; sie enthalten nichts, was nicht auch Protagoras gelehrt hätte. Der erste Artikel ist die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt. Jeder objektive Wahrnehmungsinhalt ist für ein wahrnehmendes Subjekt, und jedes Subjekt setzt wahrgenommene Inhalte sich gegenüber voraus. »Subjekt und Objekt sind unzertrennliche Zwillinge, stehen und fallen mit einander.« »Subjekt und Objekt, psychische und physische Seite des Bewußtseins, Selbst- und Weltbewußtsein, Geist und Natur, Ich und Nicht-Ich stehen in unzertrennlicher Wechselbeziehung.« Der zweite Lehrartikel ist die Relativität und Variabilität der Wahrnehmungsobjekte. Die Wahrnehmungsinhalte sind für verschiedene Individuen und für verschiedene Momente nicht gleich, die sinnliche Wirklichkeit ist relativ und fließend. »Des Herbstes reiche Pracht weicht der eintönigen Starrheit des Winters. Die sonnenbeschienene, weit überbrückbare Landschaft, die mit ihrer schwellenden Farbenfülle jetzt das Auge entzückt, wird in wenigen Stunden dem öden Grau der Nacht Platz machen, in dem kaum die nächsten Formen unterschieden werden können. Wo jetzt der Pflug die Scholle bricht, war einst Sumpf und Urwald. Und gehen wir in den Zeiten weiter und immer weiter zurück, so verflüchtigt sich unsere Erde, ja, das ganze Planetensystem in das Kant-Laplacesche Dunstchaos ..... Was mir heute süß schmeckt, kann mir morgen sauer oder bitter erscheinen .... Dieselbe Luft erscheint dem einen warm, dem andern kalt, dasselbe Wasser erscheint beiden verschieden temperierten Händen verschieden .... Die Färbungen der Dinge sind von dem Erregungszustande, der Frische resp. Ermüdung der Retina abhängig; ein roter Körper erscheint einem durch lebhafteres Purpurrot ermüdeten Auge blaßgelblich. Dem Farbenblinden haben die scharlachroten Blüten des Geraniums denselben Farbenton wie die Blätter .... Die kreisförmige Bewegung, die wir den Mond machen sehen, würde sich auf der Sonne in eine Schlangenlinie und auf den Mars in eine noch verzwicktere verwandeln .... Die Körpergröße wechselt mit der Temperatur.« Der dritte Grundartikel des Positivismus ist der Sensualismus. Alle höheren geistigen Prozesse und Zustände, auch das Denken, das Erkennen, die Vernunft, sind gesetzmäßig »transformierte« d. h. umgebildete Wahrnehmungen und Erlebnisse fühlender, bedürfender, mit Gedächtnis begabter, spontan beweglicher Wesen. Die positivistische Erkenntnislehre geht

auf das Diesseits. Die Metaphysik ist theoretisch unwissenschaftlich und praktisch wertlos. Die menschlichen Bedürfnisse, Ahnungen und Hoffnungen führen wohl über das Gebiet des sinnlich Erfahrbaren hinaus, doch fehlt jedes Mittel, die Notwendigkeit und das Dasein einer übersinnlichen Realität zu erhärten. Die Hereinziehung eines jenseitigen Lebens in die Moral ist abzulehnen. »Wir suchen eine Moral für dieses Leben mit Motiven, die im Diesseits ihre Wurzel haben.« Die sittlichen Gebote wachsen aus den menschlichen Verhältnissen, Bedürfnissen und Interessen heraus. »Was wäre Gerechtigkeit ohne die Unterlage des mangelhaften, bedürfnisvollen Zustandes des menschlichen Lebens? ohne die Beziehungen auf innere Genugtuung und äußeren Frieden? Welchen Wert könnten monogamische Verhältnisse haben, wenn nicht die Zahl der Männer und Frauen im großen und ganzen die gleiche wäre und gleichmäßig zusammenstimmende Bedürfnisse hervorriefe? Gäbe es keine Leiden, so auch keine tröstende Liebe, wenn keine Beleidigungen, so auch keine Versöhnlichkeit, wenn kein Verbrechen, keine Gnade. Und das ganze Recht ist nichts als eine Bedürfnisschöpfung.« Nichts ist an sich, d. h. ohne Beziehung auf die menschlichen Bedürfnisse von Wert. — Laas schrieb außerdem noch »Kants Analogie der Erfahrung« (Berlin 1876), ein Werk, in dem er eine Vielheit von dynamisch gegenseitig abhängigen, zu einem einheitlichen »selbstgenügsamen« Weltsystem zusammengeschlossenen Substanzen und ein wirkliches Geschehen in einer transzendenten Zeit annimmt.

Aloys Riehl wurde 1844 in Bozen geboren, kam 1873 als a. o. und 1879 als o. Professor nach Graz, wirkte seit 1883 als Professor der Philosophie in Freiburg in Br., folgte 1896 einem Rufe nach Kiel als Nachfolger Glogaus und wirkt seit 1898 in Halle. Er schrieb »Realistische Grundzüge« (Graz 1870), »Moral und Dogma« (Wien 1871), »Begriff und Form der Philosophie« (Berlin 1872), »Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft« (Lpz. 1876ff.), »Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie« (Freibg. u. Tüb. 1883), »Giordano Bruno« (1889), »Beiträge zur Logik« (Lpz. 1892), »Fr. Nietzsche, der Künstler und Denker« (Stuttg. 1897, 3. Aufl. 1900), »Philosophie der Gegenwart« (Lpz. 2. Aufl. 1904) u. a. Riehl sucht im ersten Bande seines Hauptwerkes »Der phil. Kriticismus usw.« den methodischen Unterschied des Kantischen und des englischen Kriticismus aufzuweisen und läßt im zweiten Teile die eigene Philosophie folgen. Die theoretische Philosophie ist ihm die Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis, die praktische

Philosophie ist Weisheitslehre. Die Wissenschaft betrachtet den Menschen, sofern er eine Wirkung der Natur und ein Resultat ihrer allgemeinen Gesetze ist, die praktische Philosophie wendet sich an ihn, sofern er eine Ursache in der Natur ist, ein Wesen, das aufgrund der Erkenntnis der Gesetze der Natur zweckmäßig auf dieselbe einzuwirken vermag. Die Erkenntnistheorie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Empfindung. Durch die Apperception der Gefühle entsteht das Subjekt, durch die der Empfindungen nach ihrer qualitativen Seite das Objekt der Vorstellung. Das Sein der Empfindung schließt zugleich die Mitexistenz des Nonego ein. Sentio, ergo sum et est. Damit ist die Realität der Außenwelt gegeben. Die Bedingung des Vorstellens ist die Einheit des Bewußtseins, die entsteht, wenn wir successiv Empfindungen mit Empfindungen verknüpfen; sie ist das Maß aller Gleichheit ähnlicher und damit zugleich aller Verschiedenheit unähnlicher Vorstellungen, der Grund der Synthesis aller Erfahrungsbegriffe, der Kontinuität und Stetigkeit der Erfahrungsform, somit die Quelle aller apriorischen Begriffe. Die realen Verhältnisse der Koexistenz und Folge der Empfindungen zusammen mit der unmittelbar in der Auffassung dieser Verhältnisse betätigten Einheit des Bewußtseins sind die notwendigen und hinreichenden Grundlagen der Entstehung und der Eigenschaften der Vorstellungen von Raum und Zeit, und der Begriff dieser Einheit ist das allgemeine logische Prinzip der Erfahrung und die einzige Quelle ihrer Einheitsbegriffe wie Größe, Substanz, Kausalität und Reciprocität. Die wissenschaftliche Philosophie ist also die von der Empfindung ausgehende Erkenntnistheorie; sie steht der metaphysischen als der unwissenschaftlichen Philosophie gegenüber. Die letztere stellt nicht nur in der Art, wie sie den Gegenstand der systematischen Forschung erfaßt, sondern auch in der Methode, in welcher sie ihre Systeme gestaltet, mit der Wissenschaft verglichen einen veralteten rückständigen Typus des Denkens dar. Es gibt nur eine einzige Art der Systemsbildung, nämlich die, welche sich mit dem Fortschritt der exakten Wissenschaften vollzieht, der wir Wärmetheorie und Descendenzlehre verdanken, die in ihrer Ausbreitung und Vertiefung unaufhaltsam ist und immer weniger Raum läßt für die Systeme des metaphysischen Denkers. Der Ausgangspunkt der Natur- und Geistesentwicklung ist die Materie. Der Geist ist erst geworden. Die innere Regsamkeit dessen, was wir als Materie wahrnehmen, die qualitative Wirksamkeit der Dinge, die den äußeren Sinnen als Bewegung erscheint, hat sich zu Gefühl und Empfindung, den Elementen des Bewußt-

seins, gesteigert, mit welchen eine Entwicklungsreihe begonnen hat, die ununterbrochen bis zum Menschen reicht und an dessen geistige Geschichte heranführt. Das Ich ist die Vereinigung gewisser mehr oder minder konstanter Gefühle und Empfindungen, so daß es selbst ein anderes wird, wenn sich jene verändern. Die Wissenschaft erkennt die Existenz des Geistes an, sie leugnet aber seine Wirksamkeit und Existenz da, wo es uns Menschen an einer empirischen Erkenntnisgrundlage fehlt.

Karl Twesten wurde 1820 in Kiel geboren, studierte Jurisprudenz und Philosophie, trat 1841 in den preußischen Justizdienst und wurde 1855 Stadtgerichtsrat. Er starb 1870 in Berlin. Twesten schrieb: »Lehre und Schriften August Comtes« (Preuß. Jahrbücher IV 1859), »Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft« (1863), «Machiavelli« (1868), »Die religiösen, politischen und sozialen Ideen der asiatischen Kulturvölker« (herausg. nach seinem Tode 1873) u. a. Twesten weist mit Comte die theologische und metaphysische Wissenschaft zurück. Die einzig wissenschaftliche Philosophie ist auch ihm die positive, welche statt absoluter Wahrheiten eine relative, auf die beobachteten Phänomene bezügliche Erkenntnis erstrebt. Sie lehnt jede Untersuchung über den Ursprung und Grund der Dinge, über ihr eigentliches Wesen, über den innern Produktionsmodus der Erscheinungen als völlig unzugänglich ab, fragt nicht nach dem Woher und Warum, sondern nur nach dem Wie der Dinge, nimmt die Erscheinungen, wie sie sich der sorgfältigen Betrachtung darstellen, als Tatsachen und als die einzige Basis aller Wissenschaft hin, über welche wir niemals hinauskönnen, beschränkt sich darauf, ihr Bestehen und ihre Folgen festzustellen und erkennt ihren Zusammenhang einzig in den unabänderlichen Gesetzen, von denen sie beherrscht werden. Diese Gesetze sind die letzten Erklärungsgründe. Wo sie noch nicht konstatiert sind, ist die Wissenschaft unvollständig und muß sich vorläufig mit Hypothesen behelfen. Die speziellsten, untersten Gesetze fallen fast unmittelbar mit den beobachteten Erscheinungen zusammen. Von ihnen steigt die Wissenschaft der Induktion zu den höheren und allgemeineren Gesetzen auf, und wenn aus diesen durch Deduktion neue Axiome gewonnen werden, so müssen sich diese immer wieder durch die Beobachtung verifizieren lassen. Das Ziel der exakten Wissenschaft ist die Aufstellung sicherer Gesetze, welche aber erst dann als vollständig und präcise gelten können, wenn sich die darunter fallenden Erscheinungen mit Sicherheit nach ihnen vorher bestimmen lassen. Die Wissenschaft als solche ist weder idealistisch noch materialistisch. Sie sucht

auf allen Gebieten die Tatsachen und deren unabänderlichen Zusammenhang zu erkennen; ihr einziger Idealismus besteht in freier Beherrschung ihrer Beobachtungen und in umfassenden Kombinationen. Das Ideale gehört der Gemütssphäre der Phantasie und des Gefühls an, nicht den wissenschaftlichen Reflexionen des Verstandes. Dieser hat vollkommen anzuerkennen, daß Gefühle und Neigungen das menschliche Handeln bestimmen, daß die theoretische Erkenntnis ihnen dienen muß und nur insofern Macht über das Leben gewinnt, als es ihr gelingt, Neigungen zu wecken oder zu unterdrücken. Er hat daher nicht nur die Bedürfnisse und Neigungen der menschlichen Natur als die herrschenden Faktoren des individuellen und sozialen Lebens in Rechnung zu stellen, sondern sogar seine Aufgaben von ihnen zu empfangen. Aber seine Resultate darf er sich nicht von ihnen vorschreiben lassen. Die theoretische Erkenntnis unterdrückt nicht Gefühl und Phantasie, sondern hindert dieselben nur, Richtungen einzuschlagen, welche der Fortschritt der Wissenschaften als unhaltbar verwirft.

Theobald Ziegler wurde 1846 geboren, lebte längere Zeit als Gymnasiallehrer und wirkt seit 1868 als Professor der Philosophie in Straßburg. Er schrieb »In Sachen des Straußschen Buches: der alte und der neue Glaube« (Schaffhausen 1874), »Lehrbuch der Logik« (Bonn 1876, 2. Aufl. 1881), »Studien und Studienköpfe aus der neueren Literaturgeschichte« (ibid. 1877), »Ethik der Griechen und Römer« (ibid. 1881), »Gesch. der christlichen Ethik« (Straßb. 1886, 2. Aufl. 1892), »Sittliches Sein und sittliches Werden« (Straßb. 1890), »Die soziale Frage eine sittliche Frage« (ibid. 1891, 6. Aufl. 1899), »Die Fragen der Schulreform« (ibid. 1891), »Religion und Religionen« (ibid. 1893), »Das Gefühl« (ibid. 1893, 7. Aufl. 1898), »Gesch. der Pädagogik« (ibid. 1895), »Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhs.« (Berl. 1899, 2. Aufl. 1901), »Glauben und Wissen« (Straßb. 1899, 2. Aufl. 1900), «Individualismus und Sozialismus« (Dresden 1899), »Fr. Nietzsche« (1900), «Allgemeine Pädagogik« (1901) u. a. Ziegler hat den Positivismus besonders auf ethischem Gebiet vertreten. Das Sittliche hat ihm als ein Erzeugnis der Entwicklung keine unbedingte und unveränderliche Geltung. Die Sittlichkeit hat mit der Religion, die Ziegler besonders im Gefühl sieht, nichts zu tun. Es bildet sich vielmehr aus der Wechselwirkung der menschlichen Triebe und vernünftigen Überlegung. Die Beurteilung des Sittlichen als gut oder nichtgut ist Sache der Gesellschaft, deren Beurteilungsprinzip das utilitaristische ist: gut ist, was der Gesellschaft nützlich ist.

Auch Friedrich Jodl, 1848 geboren, 1885 Professor an der

deutschen Universität in Prag und seit 1896 in Wien, Verfasser von »Leben und Philosophie Dav. Humes« (Halle 1872), »Gesch. der Ethik« (Stuttg. 1882—89), »Volkswirtschaftslehre und Ethik« (Berl. 1886), »Religion, Moral und Schule« (ibid. 1892), »Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland« (Frankf. a. M. 1893), »Was heißt ethische Kultur?« (Prag 1894), »Lehrbuch der Psychologie« (Stuttg. 1897) u. a., tritt für eine positivistische Richtung im Gebiete der Ethik ein. Er ist hier ein Vorkämpfer der »Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur«, die nach seiner Überzeugung den öffentlichen und gesellschaftlichen Mächten die Überzeugung beizubringen hat, daß der Acker der Religion und Kirche nicht der einzige ist, »auf welchem die köstliche Pflanze der Selbstzucht, der Entsagung, der Hingebung, der Begeisterung gedeiht, und daß die neuen Kräfte, welche sich um das Banner der Humanität und der wissenschaftlichen Ethik scharen, nicht Hemmung und Unterdrückung, sondern kräftige Förderung verdienen«. Es ist die Aufgabe der Menschen, ihr eigenes Selbst zum Selbst der Menschheit zu machen, und je mehr das geschieht, je mehr wird die Menschheit »im Gefühl dieses Zusammenhangs der positiven Religion und des Glaubens an ein jenseitiges Leben entbehren können«. — Wir fürchten, Jodls Hoffnungen, die er auf die ethische Bewegung setzt, sind recht aussichtslose. Eine ethische Bewegung mag an und für sich wohl zu begrüßen sein. Aber wie sich dieselbe zur Zeit darstellt, indem sie ihr Ziel mit den Mitteln des unmittelbaren Daseins, besonders des sozialen Lebens, erreichen will und geradezu einen Trumpf darin sucht, den Menschen auf seinen eigenen Kreis zu beschränken und alle weiteren Fragen und Verwicklungen abzuschneiden, — ist sie vollständig auf dem Holzwege. Der empirische Mensch hat bis heute ein solches Vertrauen noch nicht gerechtfertigt. Dazu ist die Moral doch wohl in erster Stelle nicht ein Verhältnis zu andern Menschen, sondern ein Verhältnis des Handelnden zu sich selbst, d. h. zu dem Ursprünglichen und Unendlichen in seinem eigenen Wesen. Eine Ethik, die sich in der sozialen Sphäre festlegt, gibt die tiefsten Wurzeln der eigenen Kraft preis; sie verfällt jenem Empirismus, der überkommene Verhältnisse zu verschieben, zurechtzulegen und zu glätten vermag, der aber nichts Neues schaffen und keine innere Umwandlung des Lebens bewirken kann, was im Grunde für die ganze Ethik die Hauptsache ist, mit welcher sie steht und fällt. Dazu kommt, daß das Ziel der ethischen Kultur empirischer Art ein seichtes ist. Was wird hier mit aller Arbeit schließlich erreicht? Höchstens ein Kulturzustand, in dem sich mehr subjek-

tives Behagen, mehr Weichheit der Empfindung, mehr Vernunft der äußeren Einrichtungen findet, die den Menschen in Wahrheit nicht im mindesten glücklicker machen, als er ist. Aller Utilitarismus und Hedonismus aber ist ein Irrlicht. Entweder hat unser Leben hinter sich die Tiefe einer geistigen Welt und Unermeßliches steht auf dem Spiel: dann hat durch die Wendung dahin auch die ethische Bewegung sich zu vertiefen, — oder es ist in sich unvernünftig und aller wesentlichen Erhöhung unzulänglich, und dann muß alles Unternehmen der Gewalt der Widerstände unterliegen.

In der Psychologie bezeichnet Jodl die Psychologie als die Wissenschaft von den Formen und Gesetzen des normalen Verlaufs der Bewußtseinserscheinungen, welche im menschlich-tierischen Organismus mit den Vorgängen des Lebens und der Anpassung des Organismus an die ihn umgebenden Medien verbunden sind, und deren Gesamtheit wir als seelische (psychische) Funktionen oder Prozesse bezeichnen. Die Grundlage der wissenschaftlichen Bearbeitung der Psychologie bildet die unmittelbare Wahrnehmung, welche jeder Mensch in seinem eigenen Innern vom Bewußtsein und seinen mannigfaltigen Zuständen und Tätigkeiten besitzt. Diese individuelle subjektive Methode hat zu ihrer Ergänzung die komparative subjektive Methode, welche mit »Autobiographien, Tagebüchern, Selbsterlebnissen anderer« zu tun hat. Beiden gegenüber steht die objektiv-vergleichende Methode, d. h. die Beobachtung und Sammlung der erkennbaren Bewußtseinsäußerungen von bestimmten Individuen oder Gruppen durch fremde Beobachter an Stelle der Selbstbeobachtung. Jede Bewußtseinserscheinung ist psychologisch als ein Vorgang, ein Zustand oder eine Tätigkeit zu begreifen und kann demnach nur als einem Wesen, d. h. einem konkreten Individuum zugehörig gegeben sein. Alles Bewußtsein trägt einen Gegensatz in sich, das Unbewußte. Auf der beständigen Ausgleichung von bewußten und unbewußten Elementen beruht das psychische Leben; das Unbewußte als integrierender Bestandteil des psychischen Lebens steht zum Bewußtsein nicht in kontradiktorischem, sondern in konträrem Gegensatz, das Nichtbewußte kann niemals bewußt werden, das Unbewußte kann es beim Eintreten bestimmter Bedingungen in jedem Augenblicke. Das Unbewußte ist also insofern Bestandteil des Bewußtseins, als es bereits bewußt war und wieder bewußt werden kann und alles dasjenige, was in einem gegebenen Zeitpunkt im Bewußtsein vorhanden ist, unter veränderten Erregungsverhältnissen selbst zu Unbewußtem wird. Die Vorstellung von einem Bewußtseinszustand bedingt die Vorstellung eines realen Wesens, welches das Bewußtsein hat. Dieses

Wesen ist Jodl der organische Körper. Von einem unräumlichen Wesen »Seele« kann nach ihm nicht die Rede sein, weil niemand imstande ist, eine rein geistige Realität vorzustellen. Der Bewußtseinszustand des Organismus ist aber nicht mit irgend einem anderen Zustand desselben vergleichbar. Alle andern Zustände des Organismus sind räumlich oder stofflich ausgebreitet, haben einen Ort im Organismus, das Bewußtsein aber ist eine intensive Tätigkeit, die wir nicht räumlich oder stofflich ausgebreitet denken. Diese Ansicht, die dem Materialismus nahe steht, vermeidet denselben, sofern Jodl das Bewußtsein der Tätigkeit nicht an einen Ort verlegt und nicht an ein punktförmiges sensorium commune versetzt, sondern dasselbe als eine intensive Tätigkeit bezeichnet.

Mit Jodls ethisch-sozialen Gedanken sind auch Georg von Gizyckis (1851—1895, s. Z. a. o. Professor der Philosophie in Berlin) und Wilhelm Sterns, geb. 1844, praktischen Arztes in Berlin, diesbezügliche Ansichten verwandt. Während für Gizycki das größtmöglichste Glück aller die erste Norm der Sittlichkeit, deren letzte Grundlage die sittlichen Gefühle bilden, ist (cfr. »Konsequenzen der Entwicklungstheorie« Lpz. 1876, »Grundzüge der Moral« ibid. 1883, »Moralphilosophie« ibid. 1888 u. a.), ist nach Stern das Grundprinzip der Ethik der Trieb zur Erhaltung des Philosophischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe. In seiner »Kritischen Grundlegung der Ethik« (Berl. 1897) nimmt Sterns »kritischer Positivismus« zwei Grenzbegriffe an, deren Wesen wir nicht kennen, die Materie und den Geist, so daß eine wissenschaftliche Ethik nicht auf dogmatisch-metaphysische, sei es idealistische oder materialistische Voraussetzungen, sondern nur auf die Erfahrung gegründet werden darf, nach der die Entstehung der Sittlichkeit auf ein allmähliches Werden, eine während vieler Jahrtausende sich vollziehende Entwicklung und Vererbung innerhalb des Menschengeschlechts und der Tiergeschlechter zurückzuführen ist. Dabei bleibt es nach ihm jedem unbenommen, die natürlichen Bedingungen des Vorhandenseins des Grundprinzips der Sittlichkeit ebenso aus einem persönlichen Gott herzuleiten wie er das Vorhandensein aller anderen wirkenden Prinzipien der Allmacht und Weisheit Gottes zuschreibt; cfr. auch die »Allgemeinen Prinzipien der Ethik auf naturwiss. Grundlage« (Berlin 1901) und »Das Wesen des Mitleids« (ibid. 1903). Wie Jodl, war auch Gizycki einer der Führer der deutschen Gesellschaft für ethische Kultur, die sich in den «Mitteilungen der d. Ges. f. eth. K.« (Berlin) seit 1894 ein eigenes Organ schuf.

Ferdinand Tönnies', geb. 1855, Prof. in Kiel, wichtigste Schriften sind »Gemeinschaft und Gesellschaft« (Lpz. 1887), »Hobbes' The Elements of law natural and politic« (ibid. 1889), »Ethische Kultur und ihr Geleite« (ihid. 1892), »Hobbes Leben und Lehre« (Stuttg. 1896), »L'évolution soc. en Allemagne« (1896), »Nietzsche-Kultus« (1897). Nach T. zielt die ganze geschichtliche Bewegung darauf, die Gemeinschaften, wie sie sich äußerlich in Haus, Dorf, Gau, Land darstellen, immer mehr zu zerstören, um die Gesellschaft an ihre Stelle zu setzen, die äußerlich in Großstadt, Staat und Weltmarkt erscheint. Die Gesellschaft ist eine sich aus der Gemeinschaft heraus entwickelnde pathologische Erscheinung. Der älteste »organische, kommunistische« Typus der menschlichen Gemeinwesen war die Gemeinschaft. Aus ihr entstand die Gesellschaft als der »mechanische, individualistische« Typus. Diese organische Theorie hat ihre psychologische Begründung. Dem Wesen der Gemeinschaft liegt der »Wesenwille« zu grunde, der mit dem Naturell identisch ist und sich in dem Gefallen, der Gewohnheit und dem Gedächtnis äußert; der Gesellschaft dagegen entspricht die »Willkür«, ein reines Gedankenprodukt, das sich bestimmte, in Einheit mit einander zu bringende Zwecke setzt und in Bedacht, Belieben und Begriff oder Bewußtheit seinen Ausdruck findet. Dem organischen Wesenwillen entspringt die künstlerische Tätigkeit und die Denkungsart der Frauen, der Jüngeren, des Volkes, der mechanischen Willkür das wissenschaftliche Denken, Messen, Rechnen, die Denkungsart der Männer, der Bejahrteren, der Gebildeten. Die sozialen Lebens- und die individuellen Willensformen entwickeln sich zu Formen des Rechts. Die ursprüngliche organische Einheit des Selbst wird zur künstlichen der Person, der Besitz zu Vermögen, der Grund und Boden zum Geld, das Familienrecht zum Obligationenrecht, der Dienst zum Kontrakt usw. (cfr. K. Vorländer, Gesch. der Philos.). Obwohl zum kunsthaften gesteigert, erscheint das Recht gleichwohl als natürliches, weil es die Gleichheit aller Menschen statuiert. Der Begriff der modernen Gesellschaft bezeichnet den zuerst von Marx analysierten normalen Prozeß des Verfalls der Gemeinschaft. Dennoch erhält sich auch innerhalb des gesellschaftlichen Zeitalters die Kraft der Gemeinschaft in Eintracht, Sitte und Religion gegenüber Konvention, Politik und öffentlicher Meinung. Die zu grunde liegende, aber für uns vergangene Verfassung der Kultur ist kommunistisch, die aktuelle und werdende sozialistisch. Individualismus gibt es in Geschichte und Kultur keinen, außer wie er aus

Gemeinschaft ausfließt und dadurch bedingt bleibt, oder wie er Gesellschaft hervorbringt und trägt.

Eine Übertragung der positivistischen Grundgedanken auf das Gebiet der Theologie versuchte Wilhelm Bender, 1845—1901, anfangs Professor der Theologie, später Lehrer in der philosophischen Fakultät in Bonn. Er schrieb »Schleiermachers philos. Gotteslehre« (Gött. u. Worms 1868), »Schleiermachers theolog. Gotteslehre« (1872 im Jahrbuch für deutsche Theologie), »Schleiermachers Theologie« (Nördl. 1876 ff.), »Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion« (Bonn 1877), »Das Wesen der Religion« (Bonn 1886, 4. Aufl. 1888), »Der Kampf um die Seligkeit« (ibid. 1888), »Mythologie und Metaphysik« (Stuttg. 1899) u. a. Bender sieht den Ursprung der Religion in dem naturnotwendigen Bestreben, die Mängel unseres psychischen Könnens und Vermögens auszugleichen und zu ergänzen, sowie sich der Mittel und Bedingungen zu versichern, unter und mit denen das Ideal vollkommenen und glückseligen Lebens in der Welt verwirklicht werden könne. Die Religion entsteht aus dem Verlangen, das Gefühl der Ohnmacht und Beschränktheit zu überwinden, und entwickelt sich in der Wechselwirkung von Mensch und Welt.

Wir fügen endlich an dieser Stelle die Grundgedanken J. Goldfriedrichs, Richard Wahles und Gust. Ratzenhofers bei, die zwar nicht geradezu als Positivisten, aber doch als dem Positivismus nahestehende Philosophen bezeichnet werden können.

Gustav Ratzenhofer wurde 1842 in Wien geboren, trat später in das Heer ein und avancierte hier schnell vom einfachen Soldaten bis zum Feldmarschall-Leutnant; er starb 1904. Er schrieb »Im Donaureich« (Prag 1876f), »Wesen und Zweck der Politik« (3 Bde., Lpz. 1893), »Die soziologische Erkenntnis« (ibid. 1898), »Der positive Monismus« (ibid. 1899), »Positive Ethik« (ibid. 1901) und »Die Kritik des Intellekts« (ibid. 1902). R. bekennt sich selbst als Monisten, für den eine wirkliche Erkenntnis nur möglich ist, wenn sich das Erkennen streng an die Erfahrung hält. Die Welt ist ihm ein einheitliches System von Kräften oder Energien. Es gibt zwei Grundbegriffe des Seins, das Bewußtsein und die Urkraft. Im Zusammenhang der chemischen Veränderungen, die alles Leben hervorrufen, entwickelt sich eine Daseinsform der Kraft, die als aktuelle Energie eines Organismus bezeichnet werden kann, das Bewußtsein. Es tritt in organischen Individuen auf, nimmt dort entsprechend den die Entwicklung grade dieses Individuums beherrschenden Dominanten des anhaftenden Interesses und der korrespondierenden Stofflagerung die Form des Intellekts

an, in der es sozusagen festgelegt wird. Dieses Einzelbewußtsein steht nun im Ganzen des Alls als ein immanenter Teil desselben: es ist so eine Modalität der Urkraft. Diese Urkraft ist die Ursache aller Energieerscheinungen und zugleich die Summe aller Energiemodalitäten, die im Universum zusammenwirken. Die Allgegenwart der Urkraft, ihre Gesetzeseinheit und das Gleichgewicht der konfigurativen Energie lassen uns annehmen, daß die Energie des Bewußtseins in der Individualität des Universums als Allbewußtsein hervortritt. Das Universum ist also ein bewußtes Individuum, wie das organische Einzelwesen an der Tatsache und dem Abbild seiner Bewußtseinsmodalität erkennt. Wie das Universum als Makrokosmos eine freie Individualität ist, so besitzt der Mensch als Mikrokosmos intelligible Freiheit und damit relativ dasselbe, wie das Universum absolut. Soviel lehrt die Tatsache des individuellen Bewußtseins und die Synthese der Gesetzeseinheit des Universums. Dies ist gewissermaßen der subjektiv-transzendentale Schluß auf das Allbewußtsein des Universums. Der objektiv-naturwissenschaftliche Weg zu einer Hypothese gleichen Inhalts verläuft folgendermaßen: Nicht die Materie, die nur ein leeres Phantom ist, kann die Grundvorstellung bilden, auf der wir uns einen raumeinnehmenden Punkt denken können, sondern nur die Kraft. Diesem Punkt muß die Befähigung beigemessen werden, sich selbständig zu erhalten. Die Doppelwirkung des Magnetismus (negativ und positiv) kommt wohl schon dem kleinsten Teil der Urkraft, dem Uratom, zu, dem Kraftpunkt. Daher, wenn sich 2 Uratome auf Grund der + Attraktion und ihrer Differenzierungsmodalität, der Kohäsion, vereinigen, so bleibt doch stets ein Raum zwischen den + Kraftpunkten durch die nicht absolut überwindbare — Krafthülle beider Atome erhalten. Hierdurch bilden die Atome einen Körper und sind Stoff. Dies Uratom behauptet seine grundlegende Tendenz der Selbsterhaltung; es behauptet sie derart, daß es als Gesamtsumme aller Differenzierungen in Energiemodalitäten ein geschlossenes Universumsbewußtsein ist. Es ist einerseits ebenso in sich abgeschlossen wie ein Individualbewußtsein, andererseits jedoch als die Summe aller dieser (man könnte auch sagen als ihr Begriff oder ihre Wirklichkeit) nicht nur sich selbst, sondern auch allen einzelnen Bewußtseinsmodalitäten zugekehrt. Der entscheidende Schritt dieser Weltanschauung ist, daß sie dasjenige, was alles schafft, auch als das Sein selbst erkannt hat. Im positiven Monismus ist die reale Welt identisch mit der intellektuellen; keine von beiden ist ein Schein wie beim Idealismus, wo die reale Welt in der intellektuellen verschwindet,

oder wie beim Materialismus, der vor lauter Erfahrungen vergißt, was die Erfahrung ermöglicht. Der lange gesuchte, immer wieder verleugnete, von den Theologen gefürchtete, aber in seiner Wahrheit erhebende und tröstende Monismus ist gefunden. Das Sein lebt und entwickelt sich gegebenenfalls zum individuellen Bewußtsein, als Teil des bewußten Alls, und die Erhebung unserer Einsicht zur Erkenntnis eines Allbewußtseins versöhnt uns mit dem Erlöschen des individuellen Bewußtseins.

Richard Wahle, geb. 1857, Professor der Philosophie in Czernowitz, ist der Meinung, allen metaphysischen Hoffnungen und Versuchen durch eine vollkommen vorurteilslose Erkenntniskritik prinzipiell für alle Zeit den Boden genommen zu haben. Er anerkennt, daß die Philosophie durch das Stadium des Idealismus und Subjektivismus eine hohe Stufe in der Erkenntniskritik erreicht hat, aber er hält es für nötig, auch über diese hinaus sich auf eine noch höhere zu erheben, auf welcher die Einsicht erreicht wird, daß auch die Kategorie »Wissen« nur eine Erschleichung subjektiver, anthropologisch zufälliger Reflexion ist, und daß von einer wahrhaften Funktion, die sich als »Wissen« manifestieren würde, keine Spur zu finden ist. Wir wollen seine Positionen noch deutlicher machen. Der naive Glaube konstatiert dem vorstellenden wissenden Subjekte gegenüber eine objektive, reale Welt. Auch eine gewisse Philosophie schließt sich diesem primitiven Glauben an und läßt diese objektive reale Welt entweder ausgedehnt sein, faßt sie materialistisch oder denkt sie sich nur aus gewissen Kräften bestehend, faßt sie dynamisch. Dieser Philosophie gegenüber erhob sich die Erkenntniskritik mit der in gewissem Sinne unwiderlegbar scheinenden Behauptung, daß alles doch nur als subjektive Vorstellung gegeben sei, so daß man keinerlei Recht besitze, über diese Subjektivität hinaus eine Objektivität anzunehmen. Wahle hält diese Ansicht für unrichtig; denn es sei hier nirgends und nie gegeben, daß eine Subjektivität, eine Arbeit, eine Funktion des Vorstellens existiere. Weder ist eine subjektive Substanz erkennbar, noch ist eine subjektive Kraft, eine Vorstellens- oder Wissensoperation erkennbar. Es bleibt also nur übrig zu sagen, nicht wie Hume, es seien Bündel von Vorstellungen gegeben, sondern es seien »Vorkommnisse« (das ist Wahles Terminus), Realitäten schlechtweg vorhanden. Der Baum dort ist nicht als Vorstellung oder als Besitzstück einer wissenden Subjektivität gegeben, sondern ist dort als Vorkommnis vorhanden, und zwar zugleich mit einem Vorkommnisse Auge und anderen Leibesgliedern eines Menschen. Nicht durch das Auge ist der

Baum gegeben, und nicht in ein Sensorium ist er hineingegeben, sondern gleichzeitig sind zusammengekoppelte Vorkommnisse vorhanden. Das sei das Einzige, so lehrt Wahle, indem er natürlich alle gewöhnlichen Begriffe, wie Subjekt, Einheit etc. auf Grund seiner Lehre umschreibt, was man widerspruchslos und vorurteilslos behaupten dürfe. Diese Formel ist ihm stark genug, alle metaphysischen Theorien zu bannen. Wahles Lehre hat ein notwendiges Komplement. Da nämlich die Vorkommnisse sich verändern und als solche ganz kraftlos seien, da die Kraft nicht Vorkommnis ist, so muß ein nach jeder Richtung hin unbestimmbares Reich von Urfaktoren angenommen werden, das nur nicht in absoluter Ruhe verharren darf, aus welchem die Vorkommnisse derivieren. Spiritisten suchten wegen dieses Schimmers oder Scheines von Mystik mit Wahle Fühlung zu gewinnen. Doch bei ihm findet sich lediglich absolut auflösende Erkenntniskritik. Sie ist eingehend von ihm begründet worden in den Werken: »Das Ganze der Philosophie und ihr Ende« (Wien 1894, 2. Aufl. 1896) und »Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und die definitive Philosophie« (Wien und Lpz. 1898) und findet ihre Ergänzung und Stütze in Wahles Psychologie. Diese verwirft alle vermeintlich psychischen Akte, Perceptionen, Apperceptionen, Einheitsverquickungen und Verschmelzungen und sieht nichts anderes als additive Reihen von primären und sekundären, d. h. abgeblaßten Erinnerungs-Vorkommnissen, Farben-, Ton- etc. und Leibesvorkommnisse in wechselnder Anordnung; cfr. besonders »Gehirn und Bewußtsein« (Wien 1884) und »Das Ganze der Philosophie und ihr Ende«! Wahle zeigt hier, wie alle verwickelten psychologischen Begriffe, die Aufmerksamkeit, das Urteil, ästhetische Vorstellungen, Gefühle etc. nur verschiedene Formen und Typen von additiv aggregierten einfachen Vorkommnissen sind. Wahle hat dann versucht, diese Reihen in Beziehung zu den physiologischen (Gehirn-) Vorkommnissen zu setzen und weitere Arbeiten solcher Art in Aussicht gestellt. Wahle schrieb außer den genannten Werken noch einen »Geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Philosophie« (Wien 1895).

Den Gedanken Wahles nähert sich Heinrich Gomperz, Verf. von »Die Welt als geordnetes Ereignis« (in Ztschr. für Philos. u. philos. Kritik 1901).

Einen Beitrag zur Geschichte der Geisteswissenschaften auf Comtescher Grundlage lieferte J. Goldfriedrich in der Schrift »Die historische Ideenlehre in Deutschland« (Berlin 1902). Auf Comtes Voraussetzung eines natürlichen Stufengangs der fort-

schreitenden Erkenntnis ruht hier G.s Feststellung eines allmählichen Fortschritts von einer populären Komplexanschauung, die auf der Intuition des Wahrgenommenen stehen bleibt, bis zu einer »imminenten Relationssystematik«, die sich bewußt ist, daß unserm Wissen nur Relationen gegeben sind, die es zu bestimmen und in Ordnung zu halten gilt.

c. Der philosophische Realismus.

Der philosophische Realismus ist eine mit dem Empirismus, z. T. auch mit dem Materialismus (cfr. Dühring) verwandte Geistesrichtung, der seine Hauptkraft aus der Tatsache schöpft, daß die unmittelbare Welt in ihrem natürlichen Dasein der Menschheit unendlich mehr geworden ist und einen viel reicheren Inhalt entwickelt hat als je zuvor. Es stoßen bei ihm weniger Theorien als Wirklichkeiten zusammen, sein Kampf bewegt sich nicht sowohl um die Deutung als um die Gestaltung des Tatbestandes. Die in diesem Abschnitt zu behandelnden Philosophen sind Graßmann, Göring, Dühring und v. Kirchmann.

Robert Graßmann wurde 1815 in Stettin geboren, studierte Philosophie, wurde Doktor derselben und lebte als Chefredakteur des Stettiner Tageblatts und als Buchhändler in Stettin; er starb 1901. G. schrieb: »Die Wissenschaftslehre oder Philosophie« (4 Teile, Stettin 1875), »Einleitung in das Gebäude des Wissens« (4 Teile, ibid. 1882), »Gebäude des Wissens« (ibid. 1882ff.), »Die Logik und die andern log. Wissenschaften« (ibid. 1890), »Sprachlehre« (Stuttg. 1890), »Wesenslehre« (ibid. 1890), »Geschichte der Philosophie« (Stettin 1900), »Das Menschenleben oder das geistige Leben des Menschen« (ibid. 1900). Graßmann will sich in seiner Philosophie streng auf den Boden der Erfahrung und der mathematischen Rechnung stellen, denn die mathematischen Gesetze sind es nach ihm allein, welche von den streng wissenschaftlichen Naturforschern anerkannt sind, und auf die eine streng wissenschaftliche Lehre vom Weltleben aufgebaut werden kann. Er leitet daher die neuen Sätze, welche in seinen Schriften zuerst aufgestellt werden, mathematisch ab, da jedes Gesetz sich in einer mathematischen Formel ausdrücken lassen muß, um dadurch eine allgemein gültige, von jeder einzelnen Sprache unabhängige Form zu gewinnen. Charakteristisch ist dabei sein Bestreben, die philosophische Sprache der Deutschen deutsch zu machen. So will er das Wort Element durch Stift, das Wort Atom durch Korb ersetzen; er sagt statt Gesetze der Atomkräfte, der Atomlagerung Gesetze der Korbkräfte, der Korblagerung; die Moleküle nennt er Korbbälle, weil sie als Vereinigung von Atomen in ballartig

schwingender Bewegung sind. Ein Atom oder Korb ist »der letzte Teil eines Körpers, der durch Drehung der Epaare um ein Körperwesen gebildet wird« (Geb. des Wiss.). Ein Epaar bilden nach Graßmann zwei zu einem Paar vereinte kleinste Teile des Äthers, den er Ether schreibt. Die Metaphysik oder das Weltleben ist die Lehre von den Körben und Korbbällen, d. h. also von den Atomen und Molekülen. Jedes Atom besteht aus zwei Teilen, einem körperlichen Kern, dem Körperwesen, welches der Sitz der Anziehungskraft ist, und einer ätherartigen Hülle, die der Sitz der Abstoßungskraft ist. Die Schwingung des Äthers ohne Schwingung der Körperwesen gibt das Licht, die vereinte Schwingung von Äther und Körperwesen bildet die Wärme. Der Äther ist aus je zwei Ätherteilchen, den sogenannten Epaaren, zusammengesetzt. Jedes Paar besteht aus einem + und einem — Ewesen, und jedes Körperwesen ist auch entweder + oder — Kraft. Im ruhenden Atom rotieren die Epaare in sehr schneller Weise um das Körperwesen; wenn aber zwei Atome in chemische Wirkung treten, so zieht der + Korb die — E, diese den — Korb an, und der vereinte + Korb und — Korb bilden einen zusammengesetzten Korb. Die Herbeiführung der richtigen Lagerung der + und — Wesen ergibt den elektrischen Strom. Die Gestalt der Atome ist nach Graßmann im ganzen die einer Kugel oder eines Drehkreisels mit großer und kleiner Achse. Die letzten Teile im Atom bilden nicht die anziehenden Körperwesen, welche Ausdehnung besitzen, sondern einfache unausgedehnte Punktwesen. Die Atome sind daher gleichsam Sterngruppen, welche aus einer begrenzten Anzahl einfacher Punktwesen bestehen. Alle Moleküle besitzen Leben. Die Arbeit der Moleküle baut Luftarten, Flüssigkeiten und Kristalle auf und bildet die Zellen, aus denen die Pflanzen und Tiere werden. Auch die Tierzelle besitzt keine anderen Kräfte als die Moleküle. Einfache Seelenwesen gibt es nicht, da das Weltleben, d. h. die Metaphysik, nur einfache Wesen kennen lernt. Nur der Mensch besitzt ein einfaches neues Wesen, nämlich das Geisteswesen. Die Größe des Seelengebiets in der Hirnschale beträgt ungefähr 6 Kubik-mm, wovon 0,5 K.-mm auf den Seelenkern kommen. Das Geisteswesen, welches an sich zwar raumlos ist, aber doch von vielen elektrischen Wesen umgeben wird, die eine Ätherhülle bilden, bildet mit dieser Ätherhülle einen »Geisteskorb«. Durch diese Ätherhülle erhält das Geisteswesen räumliche Ausdehnung und räumlichen Sitz. Der Geist vollzieht in ähnlicher Weise, »wie etwa eine Qualle von ihrem Nervenknoten aus die Bewegungen ihrer Fühler beobachtet«, von seiner Geisteszelle aus

durch die Bewußtseinsfibern die Beobachtungen der Sinneseindrücke.

Karl Göring lebte von 1841—1879 und wirkte als a. o. Professor der Philosophie in Leipzig. Seine wichtigsten Schriften sind das »System der kritischen Philosophie« (Lpz. 1874f., unvollendet), »Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit« (ibid. 1876), »Über den Begriff der Erfahrung« (Viert. Jahresschr. für wiss. Philos. 1877f.). Göring sieht in der Verbindung der Kritik mit der systematischen Philosophie die Möglichkeit eines Fortschritts auf philosophischem Gebiet. Die erste Stelle unter den geistigen Funktionen nimmt nach ihm der Wille ein, welcher an sich zwar blind und ziellos ist, aber durch seine Verbindung mit dem Verstande einen vernünftigen Inhalt bekommt. Als der unzertrennliche Begleiter des Willens erscheint das Gefühl, so daß beide in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen. Beide haben nur subjektive Bedeutung und können weder direkt noch indirekt eine objektive Erkenntnis der Außenwelt herbeiführen. Vielmehr liegt der Ursprung aller Erkenntnis in den Sinneswahrnehmungen, welche als das letzte Element unseres Wissens angesehen werden müssen, weil sie einer weiteren Ableitung nicht fähig sind; »wir nennen sie deshalb das unmittelbare Bewußtsein« (Syst. d. kr. Ph.). Dieses führt die größte subjektive Gewißheit mit sich und wird vom natürlichen Denken stets als Wissen betrachtet. Hätten wir nur dieses unmittelbare Bewußtsein, so würden wir alle ohne Ausnahme jene Auffassung des natürlichen Denkens teilen; denn es würde uns der Gedanke des Irrtums überhaupt nicht kommen, wir würden keinen Grund zur Annahme der Richtigkeit oder Falschheit einer Vorstellung haben. Nur das mittelbare Bewußtsein oder das vermittelte Wissen ermöglicht die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum. Von den Sinneswahrnehmungen bleiben Eindrücke, welche zunächst ins »Unbewußtsein« zurückgehen, aber bei Wiederholung derselben Wahrnehmung früher oder später das Bewußtsein erwecken, daß diese Wahrnehmung schon einmal gemacht wurde, also sich auf ein und dasselbe Objekt bezieht. Diese über das unmittelbare Bewußtsein hinausgehende psychische Funktion ist ein Schluß, da sie aus zwei Vorstellungen eine dritte hervorbringt, welche in keiner von beiden allein enthalten ist. Diese primitive Form des Schließens ist die Grundlage alles Urteilens und aller Erfahrungserkenntnis; sie ist nicht an die Möglichkeit der sprachlichen Bezeichnung gebunden, sondern macht vielmehr die allgemeinen Begriffe der Sprache erst möglich durch die Zusammenfassung vieler einzelner als gleich

oder ähnlich erkannter Vorstellungen in einem einzigen Worte. Die Sprache dient dadurch mittelbar der Erweiterung unserer Erkenntnis, indem sie uns durch ihre Begriffe der Notwendigkeit einer jedesmaligen speziellen unmittelbaren Untersuchung eines Objekts überhebt, auf dessen Eigenschaften wir aus der uns bereits durch spezielle Erforschung bekannten Beschaffenheit ähnlicher Objekte schließen. Das begriffliche Wissen wird so zum Mittel der wissenschaftlichen Erkenntnis. — Die Erfahrung stellt außer Zweifel, daß die psychologische Notwendigkeit, welche wir in den Affekten unserer Sinnesorgane empfinden, nicht immer ein zureichender Grund ist, um das sinnlich Wahrgenommene für existierend zu halten; denn Sinnestäuschungen, Hallucinationen und Visionen sind von der größten subjektiven Gewißheit begleitet. Es gibt daher kein direktes Kriterium für die Objektivität einer Sinneswahrnehmung. Nur durch die Heranziehung anderer Momente gelangt man zur Gewißheit darüber, ob die Affektion der Sinnesorgane von unserem eigenen Leibe oder von der Außenwelt ausgegangen ist. Der Erkennende muß sich zunächst in demjenigen normalen körperlichen und geistigen Zustande befinden, welcher ein unbefangenes Urteil über das unmittelbare Bewußtsein ermöglicht. Dieses Urteil selbst setzt wieder eine beträchtliche Erfahrung hinsichtlich der erwähnten Täuchungen voraus; nur das abstrakte Wissen kann die Irrtümer des konkreten Vorstellens erkennen und überwinden. Wenn es sich also darum handelt, einen objektiv zureichenden Grund für die Annahme der Existenz eines Vorgestellten zu finden, so kann man im Allgemeinen sagen, daß jede sinnliche Wahrnehmung eines erfahrenen Subjekts im normalen Verhalten für diesen zureichenden Grund zu halten ist. Von hieraus läßt sich auch ein Schluß auf die Berechtigung der Wahrnehmungen anderer Personen machen; die Erfahrung lehrt die Fälle kennen, in welchen Sinnestäuschungen etc. mit psychologischer Notwendigkeit erfolgen, und damit zugleich die Fälle, in denen die sinnliche Wahrnehmung als unzulässig angesehen werden darf und muß. Die logischen Gesetze, Formen und Operationen dienen der Förderung der Erkenntnis nur indirekt, aber ihre Bedeutung ist doch eine um so größere, weil sie erstens den Irrtum ausschließen, zweitens die Ableitung von Einzelerkenntnissen aus festgestellten Gesamterkenntnissen gestatten und drittens durch Analogieschlüsse die Ausdehnung unserer Forschung auf die der direkten Beobachtung nicht zugänglichen Gebiete ermöglichen. Die Verbindung der Logik mit der Erkenntnislehre verhindert die Verwendung falscher Denkoperationen auf richtige

Vorstellungen und führt durch die Vereinigung des richtigen Denkens mit richtigen Vorstellungen zum Ziele alles bewußten Vorstellens und Denkens, zum Wissen.

Eugen Dühring wurde 1833 zu Gr. Zehlendorf bei Berlin geboren, studierte Jurisprudenz und Volkswirtschaft in Berlin, trat kurze Zeit in den Staatsdienst, mußte ihn aber wegen eines Augenleidens, welches allmählich zu seiner Erblindung führte, verlassen, promovierte 1861 in Berlin mit der Schrift »De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica« und habilitierte sich 1863 für Philosophie und 1865 für Volkswissenschaft. Seine feindliche Stellung zu verschiedenen Berliner Professoren führte nach fünfzehnjähriger Dozententätigkeit zu seiner Absetzung, seit der er als Privatgelehrter ausschließlich der wissenschaftlichen Schriftstellerei lebte. Die wichtigsten seiner philosophischen Schriften sind »Natürliche Dialektik« (Berlin 1865), »Wert des Lebens« (Breslau 1865, 5. Aufl. Lpz. 1894), »Geschichte der Philosophie« (ibid. 1869, 3. Aufl. Lpz. 1878), »Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik« (Berlin 1873, 3. Aufl. Lpz. 1887), »Kursus der Philosophie« (Lpz. 1875) und »Logik und Wissenschaftstheorie« (ibid. 1878); die bedeutendsten nationalökonomischen Arbeiten sind »Kapital und Arbeit« (Berlin 1865), »Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre« (ibid. 1866), »Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus« (Berlin 1871, 3. Aufl. 1879) und »Kursus der National- und Sozialökonomie« (Berlin 1873, 2. Aufl. Lpz. 1876); sonstige Schriften »Neue Grundgesetze der rationellen Physik und Chemie« (Lpz. 1878), »Rob. Mayer, der Galiläi des 19. Jhrh.s« (Chemnitz 1880), »Sache, Leben und Friede« (Karlsruhe 1882), »Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres« (Lpz. 1883) u. a. Dühring nennt seine Philosophie Wirklichkeitsphilosophie. Sie wurzelt im Materialismus, wenn er auch an der Notwendigkeit einer metaphysischen Welterkenntnis festhält. Unsere Denkformen haben nicht bloß subjektive, sondern objektive Gültigkeit, da sie das logische, ideelle Abbild der Welt sind. Die fundamentierende Prinzipienlehre gibt Dühring in seiner »Natürlichen Dialektik«. Sie handelt im ersten Teile von dem Identitätsprinzip und dem Prinzip des zureichenden Grundes und weist nach, daß mit dem Begriff der Identität ein antagonistischer Widerstreit wohl vereinbar ist, da sonst eine Entwicklung nicht möglich wäre, während das Prinzip des zureichenden Grundes verkehrt ist; es ist die Aufgabe der Wissenschaft, soweit zurückzugehen, bis ein letzter Grund nicht mehr gefunden wird. Dühring setzt an die Stelle dieses Prinzips das vom feh-

lenden Grunde. Der zweite Teil der »Natürlichen Dialektik« handelt vom Begriff des Unendlichen (der subjektiv-unendliche Raum ist ebenso wie die subjektiv-unendliche Zeit vom objektiv-endlichen Raum und der objektiv-endlichen Zeit zu unterscheiden), ferner über die Begriffe von den letzten Gründen, die vermittelnden Begriffe, die Entwicklung aus Begriffen, von Unterbrechung und Stetigkeit und schließlich über die Vorstellungen von einer organischen Gedankenentwicklung. Eine weitere Ausführung dieser in der »Natürlichen Dialektik« gegebenen Grundlagen der Erkenntnistheorie versucht die »Logik und Wissenschaftstheorie«. Dührings Hauptwerk ist der »Kursus der Philosophie«, welcher seine Metaphysik, Ethik und Philosophie der Geschichte umfaßt. Die Aufgabe der Philosophie ist hier die Entwicklung der höchsten Form des Bewußtseins von Welt und Leben. Unser Erkennen richtet sich nicht bloß, wie Kant behauptet, auf die Erscheinungen, sondern auf das Wesen der Welt. Die Dühringsche »Weltschematik« begreift die allgemeinsten logischen Eigenschaften des Seins in sich, sofern sie unseren allgemeinsten logischen Begriffen entsprechen. Das erste Schema ist der Begriff der Einzigkeit der Welt, das zweite Schema ist ihre Begrenzung. Das Sein der Welt ist ihrer Existenz nach zwar ewig, ihren Zuständen nach aber zeitlich. Die Welt hat sich seit ihrem Dasein aufsteigend entwickelt. Der ununterbrochenen Veränderung liegen beharrliche Elemente (Atome) zu Grunde. Das dritte und vierte Schema bilden die Schemata der Beharrung und Veränderung. In der Naturphilosophie vertritt Dühring den mechanischen Atomismus. Die Grundgesetze des Naturganzen sind Beharrungs- und Entwicklungsgesetze; erstere bedingen die unorganische, letztere die organische Welt. Die Natur ist ein Mechanismus, der in seiner Systematik dem Schematismus unseres logischen Systems entspricht. Das Gegenspiel der mechanischen Bewegung ist die Empfindung. Die universelle Zusammenfassung der Welt führt nicht zur notwendigen Voraussetzung eines universellen Subjekts derselben. Die Seele ist keine Substanz; die Empfindungen entstehen im Weltall durch den Antagonismus von Kräften. Es gibt im Grunde nur Widerstandsempfindungen. Sie bilden die Grundlage des Wissens. Die Ausgangspunkte des Handelns sind die Triebe, besonders der Ernährungs- und Geschlechtstrieb. Die einzig richtige Weltanschauung ist der Optimismus. Die Wahrheit desselben beruht auf drei Argumenten. Das erste ist das Gesetz der Differenz, nach welchem das Leben auf der Differenz der Kräfte beruht. Jeder Wechsel, jeder Übergang von einem Zustand in einen

andern, selbst der Übergang aus dem Leben in den Tod ist genußerzeugend. Der Tod ist nur eine Selbstbefreiung des Daseins, das sich genug getan hat. Ein zweites Moment für die Wahrheit der optimistischen Lebensanschauung ist das Gesetz der absoluten Notwendigkeit alles Geschehens, das dem menschlichen Gemüt eine innere Beruhigung gewährt. Das wichtigste Argument aber ist die Überzeugung von dem Glücke der Menschheit in der Zukunft, welche den einzelnen über den Jammer und das Elend seiner Zeit hinaushebt und mit freudiger Hoffnung für seine Nachkommen erfüllt. Die sittliche Erziehung besteht in der allseitigen Ausbildung der wohltätigen Triebe und sympathischen Regungen, deren Urheberin die Natur ist. Die Geschichtsphilosophie hat die Aufgabe, den Weg zu zeigen, auf dem das Menschengeschlecht zur Vollkommenheit gelangt. Die höchste Vollkommenheit bietet der Sozialismus, welcher unter Ausschluß des religiösen Kultus und der politischen Bevormundung die geistige, politische und wissenschaftliche Emanzipation herbeiführt. Er duldet weder eine historische noch die Vernunftreligion, weil Philosophie und Wissenschaft die Haltlosigkeit eines Gottesglaubens bewiesen haben sollen. — Dührings Schriften sind infolge ihrer Gehässigkeit, zumal gegen die Philosophieprofessoren, und seines geistigen Hochmuts trotz aller Gedankenschärfe keine angenehme Lektüre.

Julius v. Kirchmann wurde 1802 geboren, studierte Jurisprudenz, wurde 1834 Richter in Halle, 1836 Gerichtsdirektor in Greifswald, 1846 erster Staatsanwalt an dem Berliner Kriminalgericht und 1848 am Kammergericht. Später wurde er als Gerichtspräsident in Ratibor seiner demokratischen Anschauungen wegen eine Zeitlang suspendiert. 1861 in das preußische Abgeordnetenhaus gewählt, schloß er sich der Fortschrittspartei an und galt in der Folgezeit als ihr bedeutendster Führer. Seine radikale Gesinnung führte 1867 zu seiner Amtsentsetzung ohne Pension. Er starb 1884 als Privatmann in Berlin. Seine wichtigsten Schriften sind »Die Philosophie des Wissens« (Berlin 1864), »Die Lehre vom Wissen« (4. Aufl. 1886), »Ästhetik« (Berl. 1868), »Die Grundbegrife des Rechts und der Moral« (2. Aufl. Berlin 1873), »Über die Prinzipien des Realismus« (Lpz. 1875), »Katechismus der Philosophie« (2. Aufl. 1881) u. a., besonders viele Vorträge (»Über den Kommunismus in der Natur« 3. Aufl. 1880, »Über die Unsterblichkeit« 1865, »Die Bedeutung der Philosophie« 1876, »Über die Wahrscheinlichkeit« 1880 u. s. w.). Eine seiner letzten Arbeiten ist die Übersetzung des Werkes von Rig über die Philosophie August Comtes (Heidelb. 1883). v. Kirchmann ist besonders durch das

literarische Unternehmen berühmt geworden, welches unter dem Namen »Philosophische Bibliothek« (1868ff.) bekannt ist. Sie bietet die bedeutendsten Schriften der alten und neuen Philosophie zu billigen Preisen dar und hat zur Kenntnis der philosophischen Literatur nicht wenig beigetragen. — Die beiden Grundsätze der realistischen Philosophie, welche v. Kirchmann vertritt, sind die Sätze »das Wahrgenommene ist oder existiert« und »der Widerspruch ist oder existiert nicht«. Die wahre Philosophie ist Erfahrungswissenschaft. Das Denken tritt zur Erfahrung hinzu, um durch Aufdeckung der in dem wahrgenommenen Inhalt steckenden Widersprüche denselben davon zu reinigen und das Allgemeine oder die Gesetze daraus zu sondern, d. h. die Wissenschaften zu bilden. Das Gebiet des Wissens zerfällt in die zwei Teile des Vorstellens und des Erkennens. Das Vorstellen hat es mit den Vorstellungen zu tun, ohne die Frage nach der Wahrheit derselben in Betracht zu ziehen; es besteht aus Wahrnehmen und Denken. Das Erkennen sucht die Wahrheit mit Hülfe der Vorstellungen zu gewinnen. Die menschlichen Vorstellungen sind zunächst Wahrnehmungsvorstellungen, wie sie den Wahrnehmungen der Sinne entspringen. Sie setzen sämtlich ihren Inhalt 1) als seiend, 2) als außerhalb der wahrnehmenden Seele, 3) als nicht von der Seele erzeugten, sondern gegebenen und 4) als einen einigen, in welchem die Unterschiede erst als spätere hervortreten. Der Inhalt der Sinneswahrnehmungen ist teils materialer, teils formaler Art. Materialer Art ist für das Auge die Farbe, für das Ohr der Ton, für das reine Gefühl die Temperatur, Glätte und Rauheit, für das tätige Gefühl der Druck und die Bewegung, für die vom Willen angeregten motorischen Nerven und Muskeln der Geruch und Geschmack. Auch die Stärke dieser Bewegungen ist materieller Art. Die formalen Inhaltsbestimmungen sind die räumliche Größe, die räumliche Gestalt, die Richtung im Raum, die zeitliche Größe, die zeitliche Veränderung und die Bewegung. Die materialen Bestimmungen bilden die Qualität, die formalen die Quantität der äußeren Körperwelt. Doch ist die Grenze zwischen Qualität und Quantität keine feste. Der äußeren Sinneswahrnehmung steht die Selbstwahrnehmung gegenüber, deren Gegenstand die Seele ist. Die materialen Bestimmungen der Seele sind die Zustände des Wissens, Gefühls und Begehrens, die formalen sind der Grad oder die Stärke, die Zeitgröße oder die Dauer und die zeitliche Veränderung. Beide Bestimmungen sind stets in einem Zustande und nur in dieser Einheit wahrnehmbar. »Das Wissen ist der Spiegel des Seienden; das Wissen will nichts für sich sein,

sondern nur ein anderes, das Seiende, bieten; das Wissen ist durchaus selbstlos; seine Vollkommenheit besteht darin, daß es als ein Selbst verschwindet gegen das andere, was es bietet, wie ein Spiegel um so vollkommener ist, je mehr er nicht selbst, sondern nur das gespiegelte Andere in ihm gesehen wird. Das Seiende dagegen ist der gerade Gegensatz dieser Selbstlosigkeit; es ist nur es selbst; es spiegelt kein anderes, und sein Ziel und Wesen ist, zu sein und nicht in einem anderen zu verschwimmen. Das Seiende ist deshalb unabhängig vom Wissen; es kann bestehen, ohne daß es gewußt wird« (Philos. d. Wissens). Die Gefühle sind teils Gefühle der Lust und Unlust, teils der Achtung und Verachtung, zu denen auch die religiösen und sittlichen Gefühle gehören. Das Begehren ist seiner Beschaffenheit nach stets gleich und nur in seinem Ziele verschieden. Die Ursachen des Begehrens liegen in den Vorstellungen von den Gefühlen. Da das Handeln des Menschen von dem Wollen bedingt ist und dieses von den Gefühlen, da auch die Bewegung innerhalb des Wissens der Seele im letzten Grunde von der unterschiedenen Stärke der davon erregten Gefühle abhängig ist, so erhellt, daß der Kern des Menschen, der Mittelpunkt, um den sich bei ihm alles dreht, das Maß, auf dem alle Wertschätzung beruht, seine Gefühle sind, und zwar alle beide Arten, die der Lust und die der Achtung mit ihren Gegensätzen. Alles, was der Mensch unternimmt, geschieht nur im Hinblick auf seine Gefühle und um ihrer willen; alles andere, selbst das höchste Wissen, ist nur Mittel; die Gefühle sind allein der Zweck, das Letzte, über das hinaus der Mensch nicht einmal kann, selbst wenn er wollte; denn selbst das Wollen regt sich nur durch die Gefühle. Die zweite Art des Vorstellens ist das Denken. Es entfaltet sich nach vier Seiten: das Denken ist 1) bloßes Vorstellen, 2) sonderndes, 3) verbindendes und 4) beziehendes Denken. Kirchmann behandelt bei der Lehre über das bloße Vorstellen besonders die Gesetze der Ideenassoziation, nach denen von gleichzeitigen oder aufeinanderfolgenden Vorstellungen beim Wiederkehren der einen auch die andere sogleich hervorgerufen wird, ferner die Seelenvermögen des Gedächtnisses und der Erinnerung, die in der Wiedererweckung von Vorstellungen überhaupt bestehen. Die Lehre vom trennenden Denken behandelt die Entstehung und den Verlauf der seelischen Vorgänge oder Funktionen, ihren Erkenntniswert, die Logik und Sprachphilosophie. Der Kirchmannsche Realismus zeigt sich hier besonders deutlich in der Behauptung, daß auch die Begriffe Realität bestitzen. Die Begriffe bezeichnen ihm nicht bloß ein Seiendes, sondern dieses

Begrifflich-Seiende ist auch wahrnehmbar wie der ganze Gegenstand. Das verbindende Denken vereinigt die Vorstellungen. Auf ihm beruhen die Einbildungskraft und Phantasie sowie die künstlerische und poetische Produktion. Der letzte Abschnitt über das beziehende Denken enthält die Kategorienlehre, d. h. die Lehre von den menschlichen Stammbegriffen. — Der zweite Hauptteil der Philosophie des Wissens ist die Lehre vom Erkennen, welches der Auffindung der Wahrheit dient. Die Wahrheit ist die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Gegenstande. Diese Bestimmung der Wahrheit setzt eine Trennung des Seins und Wissens voraus. Sein und Wissen sind in Bezug auf ihren Inhalt identisch und nur in der Form, in welcher der Inhalt des Seins erscheint, verschieden. Wenn aber der Unterschied von Sein und Wissen in der Form und das Identische im Inhalt liegt, so folgt, daß die Seinsform nicht in das Wissen mit eingeht, sondern dem Wissen unfaßbar bleibt. Das Sein, von welchem die Wahrnehmung Kunde gibt, ist deshalb nur als Grenze am Identischen, wo das Überfließende aufhört; es wird nur empfunden und ist für das Wissen nur eine Verneinung oder das Nicht-Wißbare. Wenn man es als ein Widerstehendes, Sprödes, Nichtüberfließendes bezeichnet, so sind dies nur Versuche, das Sein sich als bejahend vorzustellen, die aber nicht weiter führen. An dieser spröden Form hat alles Seiende, sowohl körperliches wie seelisches, seine Festigkeit, welche es vor dem Verschwinden mit dem Wissen bei seiner Wahrnehmung schützt. Die Vermittlung zwischen Sein und Wissen ist nicht das Denken, sondern das Wahrnehmen. Der reine Inhalt alles Seienden ist Gott, welcher in allem Sein und Wissen den Kern bildet, der die ganze Welt erhält und dennoch diese nicht selbst ist. — Die Untersuchung über das Verhältnis von Sein und Denken ergibt die zwei Grundsätze der Wahrheit, auf denen alle wahre Philosophie beruht: »das Wahrgenommene ist« und »der Widerspruch ist nicht«. Die Wahrheit wird nur durch Prüfung des Wahrgenommenen vermittels des Denkens gefunden. Kirchmann weist von diesen Grundgedanken aus sowohl den Idealismus, zumal in der Form des neukantischen Phänomenalismus, als auch den naturwissenschaftlichen Materialismus zurück. Die höchste aller Wissenschaften ist die Philosophie. Kirchmann teilt sie in Philosophie des Wissens und des Seienden. Zu jener gehören die Logik, die vorkantische Metaphysik, die Sprachphilosophie und die Religionsphilosophie. Zur Philosophie des Seienden gehören die Naturphilosophie, Physik und Ethik. Die letztere zerfällt in National- und Sozialökonomie,

philosophische Sittenlehre, Rechtsphilosophie, Ästhetik und Philosophie der Geschichte. Kirchmann hat außer der »Philosophie des Wissens« und der »Lehre vom Wissen«, welche in knapper Form eine Prinzipienlehre seines Realismus geben, nur die Ethik und Ästhetik bearbeitet. Seine Ethik ist im Grunde Autoritätslehre. Alles Sittliche ist sachlich grundlos; es ist sittlich, eben weil die Autorität es gebietet. Solange die Autoritäten ihre Macht bewahren, können ihre Gebote wechseln, da sie nur aus ihrer Lust hervorgehen. Aber wo die Macht aufhört, sind die Persönlichkeiten nicht mehr Quelle des Sittlichen. Deshalb haben die Gebote, welche der Vater an seine erwachsenen Kinder erläßt, für diese keine sittliche Bedeutung mehr. Der Fürst steht über dem Sittengesetz, denn er setzt und ändert es nach Belieben. Die »Ästhetik« weist die Ableitung des Schönen aus der Idee desselben zurück und sucht als seine Quelle die Sinnes- und Selbstwahrnehmung darzulegen. Das Schöne ist »das idealisierte, sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen«. So erweist sich v. Kirchmann in allen Gebieten als ein empirischer Realist.

Kirchmanns Schüler ist Hermann Wolff, 1842—1896, seiner Zeit Schuldirektor in Leipzig, welcher in seinen Schriften »Über den Zusammenhang der Vorstellungen mit Dingen außer uns« (Lpz. 1874), »Spekulation und Philosophie« (Lp. 1878, 2. Aufl. 1883), »Logik und Sprachphilosophie« (Berlin 1880, 2. Aufl. Lpz. 1883), »Handbuch der Logik« (ibid. 1884) und »*Kόσμος*« (Lpz. 1890) sich eng an den empirischen Realismus Kirchmanns anschließt, wobei er in der Weltentwicklung auf sogenannte »Bionten« oder einfache Lebenszentren zurückgeht, die ihm auch die individuelle psychische Unsterblichkeit beweisen. Das eigentliche Wesen der Welt ist moralische Entwicklung.

III. Hauptteil.

Versuche neuer selbständiger Systembildung.

---

1. Kapitel.

Gustav Theodor Fechner.

Gustav Theodor Fechner wurde 1801 zu Großsärchen in der Lausitz geboren, studierte in Leipzig Medizin und Naturwissenschaften und wurde 1834 daselbst o. Professor der Physik. Infolge eines Augenleidens gab er die Professur auf und hielt nur noch naturphilosophische Vorlesungen. Er starb 1887. Im Rosenthal in Leipzig ist ihm ein Denkmal mit Büste gesetzt worden. Seine Schriften sind teils physikalischer, teils philosophischer, teils ästhetischer, teils auch allgemeiner Art. Die wichtigsten physikalischen Schriften sind »Elementarbuch des Elektromagnetismus« (Lpz. 1830), »Repertorium der neuesten Entdeckungen in der unorganischen Chemie« (ibid. 1830—33), »Repertorium der neuesten Entdeckungen in der organischen Chemie« (ibid. 1830—33), »Repertorium der Experimentalphysik« (ibid. 1832) und »Physikalische und philosophische Atomenlehre« (Lpz. 1855, 2. Aufl. ibid. 1864). Unter den philosophischen Schriften Fechners ragen hervor »Das Büchlein vom Leben nach dem Tode« (Lpz. 1836, 5. Aufl. Hamb. 1903), »Über das höchste Gut« (ibid. 1846), »Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen« (Lpz. 1848, 3. Aufl. Hamb. 1903), «Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits« (Lpz. 1851, 2. Aufl. 1901 f.), »Elemente der Psychophysik«

(Lpz. 1860, 2. Aufl. 1889), »Über die Seelenfrage« (ibid. 1861), »Die drei Motive oder die Gründe des Glaubens« (ibid. 1863), »In Sachen der Psychophysik« (Lpz. 1877), »Revision der Hauptpunkte der Psychophysik« (ibid. 1882), »Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschiche der Organismen« (ibid. 1873), »Kollektivmaßlehre« (herausg. von Lipps Lpz. 1897). Ferner schrieb Fechner »Drei Untersuchungen über die Holbeinsche Madonna« (Lpz. 1866 und 71), die »Vorschule der Ästhetik« (ibid. 1876, 2. Aufl. 1897 f.), »Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht« (ibid. 1879, 2. Aufl. 1904) und viele kleinere Schriften unter dem Pseudonym Dr. Mises. Endlich begründete und redigierte er bis 1835 das »Pharmaceutische Centralblatt«, das »Zentralorgan für Anthropologie« und das »Hauslexikon« (1834—38, 8 Bände).

Die Fechnersche Philosophie ist ein an Berkely erinnernder Idealismus. Fechner bezeichnet sein Philosophieren als ein solches, das den Weg der Empirie über das exakt Wißbare hinaus bis zu dem durch Erfahrung nicht Gegebenen am Leitfaden der Analogie fortsetzte. Ausgehend von der sicheren Tatsache des eigenen Bewußtseins sucht er zu zeigen, daß die Analogie, wonach wir außer uns selbst auch anderen Menschen eine Seele zuschreiben, dahin führt, auch den Pflanzen und Tieren, ja selbst der Erde und den übrigen Gestirnen Seelen zuzuerkennen. Sollte die Blume an den Farben und Düften, welche sie hervorbringt und durch die sie uns erquickt, sich nicht selbst erfreuen, wenn auch ihr Seelenleben über das eines Säuglings nicht hinausgeht und sie nur ein kleines schwaches Glied im großen Seelenleben der Welt ist? Der Menschenleib spiegelt die wesentlichsten Eigenschaften einer Seele. Auch der Tierleib und die Himmelskörper spiegeln sich in gleicher Weise. Der Menschenleib trägt zugleich die Seele, welche er spiegelt. Wir glauben deshalb vom Tierleib, daß er nicht minder die Seele trägt, die er spiegelt. Wir glauben es im folgerechten Fuge und Zuge von der ganzen Klasse der seelenspiegelnden Körper, und zwar aufgrund der Gleichheit aller dieser und keiner anderen Körper in den Zeichen, worin ein Körper einer Seele überhaupt gleichen kann, und die unser eigener Körper mit seiner Seele zugleich hat und verliert. Dieser auf die doppelte Analogie des Körpers mit der Seele und jener Körper mit unserem Körper gestützte Glauben wird dadurch verstärkt, daß er den Forderungen der inneren Ergänzung und Abstufung des Zusammenhangs, der Kausalität, der Teleologie des gesamten Körper- und Geisterreiches, hiermit allem, was bei der Abwägung des Glaubens in Frage kommen kann, entspricht. Die Seele des Tieres ist eine niedrigere

als die des Menschen, die Seele der Pflanze ist eine geringere als die des Tiers, die Seele der Erde steht über der menschlichen und hat die Seelen der Menschen, Tiere und Pflanzen nicht bloß unter sich, sondern in sich. Überhaupt umfassen die höheren Seelen stufenweise die niederen. Die höchste Seele ist die Gottheit, deren Körper das gesamte Universum bildet; sie umfaßt sämtliche Seelen. Über alle Einzelheiten in der großen Geisterwelt greift ein einziges bewußtes und wollendes Ich über, welches der Grund der Einheit, Ordnung nnd zweckmäßigen Entwicklung des Gesamtlebens der Geister ist, die alle in Gott leben und weben wie unsere Gedanken und Gefühle in unserem Ich. Wie die Menschengeister samt allem Erdenleben als Momente eines bewußten Erdgeistes zu denken sind, — wie sollte die Erde Lebendiges erzeugen, wenn sie selbst tot wäre? — so ist der Erdgeist samt allen anderen siderischen Geistern in einem bewußten Weltgeist oder in Gott einbegriffen. Das Verhältnis Gottes zur Welt entspricht dem Verhältnis des menschlichen Geistes zur Gesamtheit der ihm einbegriffenen Funktionen und Zustände, das Verhältnis der Natur zu Gott ist gleich dem Verhältnis des Leibes zur Seele: die Natur ist so wenig Gott selbst wie der Leib identisch mit der Seele ist, sie ist auch nicht von Gott getrennt oder außer Gott, sondern sie ist die Äußerung und Erscheinung Gottes. Gott ist über der Natur wie das bewußte Ich über dem Leibe ist. Die Welt ist die objektive Selbsterscheinung Gottes. Gott setzt in sich selbst Unterschiede, welche man ihrer allgemeinsten Grundlage nach in den elementaren Bewegungsphänomenen finden kann, aus denen die vernünftige Ordnung der Welt entsteht. Der gesetzmäßige Zusammenhang der Erscheinungen hat seinen Grund darin, daß sie alle insgesamt den Inhalt des höchsten göttlichen Bewußtseins ausmachen. Die Analogie beweist auch die Unsterblichkeit der Seelen. Wie die Anschauung in der Erinnerung fortlebt, wie die Gedanken in unserer Erinnerungskraft unlöslich vom Leben unseres Ich aufbewahrt sind, so geht das irdische Leben in das überirdische über und wird in diesem zu seiner Vollendung erhoben. Die »trostlose Nachtansicht« der modernen Wissenschaft wird auf diese Weise überwunden.

Der Glaube an Gott und eine höhere Welt beruht nach Fechner auf drei Motiven. Das erste ist das historische Motiv der Mitteilung durch andere, welches den Ausgangspunkt der persönlichen Aneignung bildet. Aber das Mitgeteilte kann nur dauernden Bestand haben, wenn es durch innere Gründe gestützt wird. Diese sind das praktische Bedürfnis und die theoretischen Vernunftgründe.

Der religiöse Glaube ist für die Individuen praktisch als Halt ihres Tuns und Lassens notwendig und beruht damit seinem Inhalt nach auf Wahrheit. Wir würden den religiösen Glauben nicht brauchen, wenn seine Gegenstände nicht wären; denn wenn der Mensch den Glauben daran gemacht hat, weil er ihn braucht, so hat er den Umstand selbst nicht gemacht, daß er den Glauben daran zu seinem gedeihlichen Bestande braucht und demgemäß ihn zu machen durch das Bedürfnis genötigt ist. Die Erzeugung dieses Glaubens durch den Menschen muß also in derselben realen Natur der Dinge begründet sein, welche den Menschen mit seinen Bedürfnissen erzeugt hat. Es hieße aber teils der Natur der Dinge eine Absurdität beilegen, teils läuft es gegen die Erfahrung, soweit sich solche machen läßt, daß die Natur den Menschen darauf eingerichtet hätte, nur mit dem Glauben an etwas gedeihen zu können, was nicht wäre. Der praktisch bewährte Inhalt des Glaubens wird endlich durch die Vernunft zur vollen Gewißheit erhoben, indem sie von der Erfahrung aus auf ihre Voraussetzungen zurückgeht. Der Gottesglaube hat seinen Ursprung in göttlicher innerlicher Offenbarung, er ist die Wirkung göttlicher, durch Natur und Menschenseele vermittelter Uroffenbarung.

Aus der Analogie mit dem endlichen Geist wird auch das Dasein des Übels in der Welt erklärt. Wir tun im Leben viel, was unser vernünftiger Wille nicht will. Nach dieser Analogie ist auch das Übel einschließlich des Bösen oder der Sünde wie alles Seiende in der Welt durch Gott und in Gott, wenn auch nicht durch seinen Willen; durch diesen soll es gehoben und geheilt und in Gutes verwandelt werden. Selbst Schmerz und Leiden sind wirklich empfundene Momente des göttlichen Lebens und unterscheiden sich nur dadurch vom menschlichen Leiden, als Gott auch zugleich schon die Wendung und Lösung und die Umwandlungen in Lust vorausfühlt, es ist in ihm nur als überwundenes Moment.

Die Zurückführung des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Erscheinungen auf allereinfachste Erscheinungen, d. h. auf Atome als Kraftzentra, welche dem Begriff Gottes als dem höchsten als unterste Grenzbegriffe gegenüber stehen, führt zur Physik. Fechner hat hier besonders in der Atomenlehre sowie über den Galvanismus wertvolle Untersuchungen angestellt. Die Vermittlung von Philosophie und Physik bildet die Psychophysik als »exakte Lehre von den funktionellen oder Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele, allgemeiner zwischen körperlicher und geistiger, physischer und psychischer Welt«. Anknüpfend an die Unter-

suchungen Eulers, Steinheils und E. H. Webers sucht Fechner die psychischen Größen zu messen, wobei er als Maßeinheit die eben merklichen Unterschiede der Empfindungen benutzt und das Webersche Gesetz der Abhängigkeit der Empfindungsstärke von der Reizstärke — der Empfindungszusatz bleibt derselbe, wenn das Verhältnis der Reize dasselbe bleibt, so daß ein Zuwachs von 1 zu einem Reize von der Stärke 100 ebenso empfunden wird wie ein Zuwachs von 2 (oder 3, 4, 5 u. s. w.) zu einem Reize von 200 (300, 400, 500 u. s. w.) — auf alle Sinnesgebiete wie Druck-, Ton-, Licht-, Muskelsinn u. s. w. ausdehnt. Er entdeckte hier das wichtige psychophysische Gesetz, daß die durch zwei verschieden starke Reize derselben Art (z. B. zwei Lichtreize von verschiedener Stärke) ausgelösten Empfindungen sich ihrer Intensitäten nach verhalten wie die Logarithmen der Reizstärken. Diese Ergebnisse der Fechnerschen Psychophysik sind von Physikern wie Hering (»Über Fechners psychophysisches Gesetz« Wien 1875), P. Langer (»Grundlagen der Psychophysik« Jena 1876 und »Psychophysische Streitfragen« Pr. Oberdorf 1893), G. E. Müller (»Zur Grundlegung der Psychophysik« Berl. 1878), F. A. Müller (»Das Axiom der Psychophysik« Marb. 1882), Ad. Elsas (»Über die Psychophysik« ibid. 1886) u. a., zumal Helmholtz (cfr. »Physiologische Optik«) für mehrfach unrichtig erklärt worden, während Fechner trotz aller Ausstellungen an seinen Prinzipien festhielt. Helmholtz läßt Fechners Formeln nur als eine erste Annäherung an die Wahrheit gelten.

Wie die in den letzten Jahren erfolgte Neuherausgabe der Hauptschriften Fechners beweist, ist Fechners Arbeit auch heute noch von Bedeutung. Auch die Naturwissenschaft hat Fechners Gedanken in vieler Hinsicht bestätigt. Die oft aufgeworfene Frage, ob F.s philosophische Anschauungen aus seinen exakten Untersuchungen oder ob umgekehrt diese aus seiner Philosophie hervorgegangen sind, hat neuerdings W. Wundt in der Festrede zu Fechners hundertjährigem Geburtstage (Lpz. 1901) dahin gelöst, daß F., obgleich er von Hause aus Naturforscher war, doch seine eigentümliche Weltanschauung von der Allbelebung und Allbeseelung, vom Stufenbau und von der Entwicklung der Wesen zunächst unabhängig von seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten gewonnen habe. Dies habe sich aber von dem Augenblick an geändert, wo seine Weltanschauung eine festere Gestalt gewann. Damit ordnete sich die exakte Arbeit ganz den philosophischen Zwecken unter. Aus dem Zendavesta gingen die »Atomenlehre«, die »Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte« und vor

allem die »Psychophysik« hervor. Aus dieser zweigte sich die »Kollektivmaßlehre« ab, deren Betrachtungen sich mit dem ersten Vortrag, den F. am 18./5. 1849 über die mathematische Behandlung organischer Gestalten und Prozesse hielt, eng berühren. Die exakten Forschungen waren Fechner nicht nur durch philosophische Fragen nahe gelegt, sondern die wichtigsten unter ihnen hat er zu dem Zweck unternommen, für seine Weltanschauung eine festere Basis und zugleich die Hülfsmittel zu gewinnen, um ihr in der Wissenschaft Eingang zu verschaffen. Wie schon gesagt, hat F. damit wenig Erfolg gehabt. Wohl erregte die Psychophysik großes Aufsehen, aber F.s philosophische Grundanschauungen über das Verhältnis des Einzelbewußtseins und die daraus sich ergebende Einordnung derselben in einen psychologischen Stufenbau der Welt wurden mit Stillschweigen übergangen. Es ist das ganz berechtigt, weil eben diese Gedanken unabhängig von aller Psychophysik in Fechner feste Wurzel gefaßt hatten. Fechners philosophische Bedeutung ist einmal die, daß er als der erste exakte Methoden, exakte Prinzipien der Messung und der experimentellen Beobachtung in die Erforschung des geistigen Lebens eingeführt und damit eine wissenschaftliche Seelenlehre im strengen Sinne des Wortes erst möglich gemacht hat, andrerseits die, daß er den Primat des Geistes über die Natur mit einer vielfach herzerfrischenden Ursprünglichkeit durchführte.

Unter Fechners Schülern sind Willy Pastor in Berlin, geb. 1867, Verfasser von »Natur und Geist« (Berlin 1901), »Im Geiste Fechners« (ibid. 1901) u. a., und Paul Julius Möbius, Mediziner in Leipzig, geb. 1853, Verf. von »Vermischte Aufsätze« (Lpz. 1898), »Über Schopenhauer« (ibid. 1899), »Über die Anlage zur Mathematik« (ibid. 1900), »Über den physiolog. Schwachsinn des Weibes« (ibid. 1900), »Stachyologie« (ibid. 1901) u. s. w., die nennenswertesten.

---

2. Kapitel.

Rudolf Hermann Lotze und verwandte Denker.

Der Mann, der für die Weiterentwicklung der deutschen Philosophie seit Hegel von hervorragendster Bedeutung wurde, ist

Hermann Lotze. In der schlimmsten Zeit ihres Niedergangs und beinahe verzagten Rückzugs hat Lotze die Fahne philosophischer Forschung so zu sagen vom Staube aufgehoben und frisch emporgetragen, so daß die Nachfolgenden wieder anfingen, Mut und Selbstvertrauen zu fassen. Für eine solche Aufgabe war dieser umfassende Geist in seltener Weise ausgerüstet, indem sowohl die Naturwissenschaft und Medizin als auch die philosophisch-historische Wissenschaft ihn als ihr zugehörig und hervorragenden Vertreter anerkennen mußten. Lotzes Philosophie, der fruchtbarste und anregendste Fortschritt der deutschen Gedankenbewegung seit Hegel, sowohl wegen der klaren systematischen Durchführung seiner Weltansicht wie auch der ihr zugrunde liegenden ästhetisch-ethischen Motive, verknüpfte den spinozistischen Pantheismus mit der Monadologie Leibniz und suchte die Teleologie und den Idealismus Fichtes mit dem Mechanismus der Naturwissenschaft zu versöhnen. Seine Philosophie ist ein ethisch-religiöser Idealismus, welcher auf einem besonnenen Realismus ruht. Kein Wunder, daß Lotzes Gedanken viele Freunde gefunden haben.

a. Rudolf Hermann Lotzes Philosophie u. ihre Anhänger.

Rudolf Hermann Lotze wurde 1817 in Bautzen geboren, studierte Medizin und Philosophie in Leipzig, wurde hier 1842 a. o. und 1844 in Göttingen o. Professor der Philosophie, siedelte 1881 nach Berlin über und starb hier wenige Monate später. Er schrieb »Metaphysik« (Lpz. 1841), »Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften« (ibid. 1842), »Logik« (ibid. 1843), »Der Begriff der Schönheit« (ibid. 1845), »Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens« (ibid. 1851), »Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele« (ibid. 1852), »Streitschriften« (ibid. 1857), »Mikrokosmos« (3 Bde., Lpz. 1856—64, 5. Aufl. 1896 ff.), »Geschichte der Ästhetik in Deutschland« (München 1868) und »System der Philosophie« (1. Teil: Logik Lpz. 1874, 2. Aufl. 1881, 2. Teil: Metaphysik ibid. 1879). Nach seinem Tode sind Diktate aus seinen Vorlesungen von E. Rehnisch herausgegeben worden, und zwar Logik und Encyklopädie der Philosophie, Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie, Praktische Philosophie, Religionsphilosophie, Ästhetik und Geschichte der Philosophie seit Kant (Lpz. 1881—1884, teilweise in mehreren Auflagen erschienen). Ein Verzeichnis aller literarischen Publikationen Lotzes gab Rehnisch als Anhang zu den Diktaten aus den Vorlesungen über Psychologie.

Von den vielen Schriften über Lotze sind die wichtigsten E. Pfleiderers »Lotzes philos. Weltanschauung nach ihren Grund-

zügen« (Berlin 1882, 2. Aufl. 1884), O. Casparis »Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie« (Breslau 1883, 2. Aufl. 1894) und Richard Falckenbergs »Hermann Lotze« (in Frommanns Klassikern der Philosophie, Stuttg. 1901 f.).

Wir betrachten zunächst die Lotzesche Erkenntnistheorie. Lotze sucht in derselben zur Erkenntnis des Dings an sich vorzudringen. Die Sinnenwelt ist bloße Erscheinung. Raum und alle räumlichen Beziehungen sind lediglich Formen unserer subjektiven Anschauung, unanwendbar auf die Dinge und auf die Verhältnisse der Dinge, welche die bewirkenden Gründe aller unserer sinnlichen Einzelanschauungen sind. Alles im Raum Angeschaute ist daher mit dem Raume selbst in uns, nicht außer uns zu treffen. Gleicherweise ist die Zeit nur Form der Anschauung. Die räumlichzeitliche Welt ist Erscheinung. Die Empfindungen sind das eigene Erzeugnis unserer Seele, zwar von äußeren Eindrücken angeregt, aber weder diesen noch den Dingen ähnlich, von denen sie ausgingen. Alle sinnlichen Empfindungen haben nur einen Ort ihrer Existenz, das Bewußtsein, und nur eine Art der Existenz, nämlich Zustände dieses Bewußtseins zu sein. Die gesamte Sinnenwelt ist Produkt unseres eigenen Geistes und nur in unserer eigenen Vorstellung vorhanden. Das Einzige, was in der Erfahrung gegeben ist, ist das sinnlich Wahrnehmbare, so daß sich das Wesen der Dinge, das Subjekt der Erscheinung, nur durch einen Rückschluß ermitteln läßt. Sollen die Dinge den Dienst leisten, den wir von ihnen fordern, nämlich Mittelpunkte von Wirkungen zu sein, so müssen sie eine Veränderung innerer Zustände erfahren können; sie müssen die Fähigkeit besitzen, zu wirken und zu leiden und in der Veränderung ihrer Zustände sie selbst zu bleiben, sie müssen Wesen sein, welche in verschiedenen Abstufungen mit den Geistern den allgemeinen Charakter der Geistigkeit, das Fürsichsein, teilen: die Dinge an sich selbst sind Geister, Seelen (cfr. unten Lotzes Philosophie). Die Erscheinung ist nicht das den Dingen, wie sie an sich sind, Anhaftende, sondern lediglich das ins Subjekt fallende oder unsere Vorstellung; unsere Erkenntnis bildet nicht die Objekte ab. Durch keine sinnliche Qualität erkennen wir eine objektive Eigenschaft der Dinge, keine von ihnen kann ein Abbild der Dinge, sondern jede kann nur eine Folge der Einwirkung derselben sein. Jede Sinnesempfindung, wie z. B. Farbe, ist nur die subjektive Form, in welcher eine durch äußeren Einfluß erlittene Erregung unseres eigenen Wesens uns zum Bewußtsein kommt. Die Empfindung, die sinn-

liche Anschauung, in welcher die Mannigfaltigkeit der Empfindungen verknüpft wird, sowie die logischen Gesetze, nach denen wir das in der Empfindung Gegebene denkend auffassen, gehört ausschließlich dem Subjekt an; draußen steht, unerreicht für unser Erkennen, die Welt der realen Dinge. Ein Erkennen der Dinge an sich ist eine Unmöglichkeit und ein Widerspruch in sich selbst, denn unser Erkennen ist an die Bedingungen des Erkennens gebunden, welche in der Natur unseres Erkenntnisvermögens gegeben sind. Daher bleibt nur der Glaube übrig, daß die Denknotwendigkeiten unseres Geistes mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Es ist ein inneres Erlebnis des Glaubens, eine Überzeugung, die auf einer unmittelbaren Gewißheit beruht, daß ein Höchstes und Wertvollstes in der Welt existiert. Dieses wahrhaft Reale in der Welt ist das höchste Gut, und alle scheinbare Wirklichkeit ist ein System der Veranstaltungen, durch welches in dem Geiste diese bestimmte Welterscheinung sowie diese bestimmten metaphysischen Gewohnheiten, die Welterscheinung zu betrachten, hervorgerufen werden, damit jenes höchste Gut in aller ihm möglichen Mannigfaltigkeit für den Geist Objekt des Genusses werde. Die Objektivität unserer Erkenntnis liegt also darin, daß sie nicht ein bedeutungsloses Spiel des Scheins ist, sondern uns eine Welt vorführt, deren Zusammenhang nach dem Gebot des einzig Realen in der Welt, des Guten, geordnet ist.

Wir versuchen nun, die Lotzesche Philosophie als Ganzes darzulegen, wobei wir uns an seinen »Mikrokosmos« halten, in welchem er die Anthropologie zur Grundlage einer Verständigung über das Wesen des Weltganzen gemacht hat.

Lotze nimmt hier den Ausgangspunkt von dem menschlichen Körper. Wir sind imstande, die Elemente der Natur durch mechanische Verbindung zu den merkwürdigsten Leistungen zu verwenden, zu denen keine entwicklungsbegierige Neigung ihres eigenen Innern sie treibt. Jene Beobachtung läßt uns vermuten, daß auch die Natur ihre Gebilde nicht durch innerlich beseelende Triebe hervorbringt, sondern durch Zusammensetzung derselben Einzelkräfte, durch deren Anwendung es uns gelingt, die Naturelemente nach unserem Willen umzugestalten. Mag auch ein lebendiger Trieb die Geschöpfe beseelen — sie verdanken ihr Sein nur dem Mechanismus, d. h. der Anordnung ihrer Einzelteile, welche dem Gesamterfolg der einzelnen Wirkungen bestimmte Gestalten gibt, und der fortschreitenden Veränderung, welche diese Teile sich selbst im Laufe ihrer Tätigkeiten bereiten. Diese mechanische Weltauffassung löst alles in viele Elementar-

kräfte auf und macht die endliche Gestalt der Geschöpfe von der Verbindungsweise jener Kräfte abhängig, läßt aber die Frage nach dem Ursprung dieser Anordnungen zunächst offen. Die Gültigkeit der Grundsätze der mechanischen Naturauffassung ist auch für unser körperliches Dasein zuzugestehen. Die Grundlage des Aufbaus aller Erscheinungen bilden die Atome. Das Innere derselben bleibt uns unbekannt. Es ist möglich, daß sie eine innere fortschreitende Entwicklung haben, doch ist es bis jetzt noch nicht nachweisbar. Die bisherige Erfahrung hat auch die Notwendigkeit dieser Annahme nicht fühlbar gemacht, so daß die Unwandelbarkeit der Elemente ihre Geltung behält. Alle Veränderung, Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit der Naturerscheinungen sind teils auf innere Bewegungen derselben, durch welche die Beziehungen ihrer eigenen Teile beständig umgestaltet werden, teils auf wechselnde Verhältnisse zurückzuführen, welche die Naturgebilde mit der Außenwelt verknüpfen. Fast alles in der Natur, besonders das organische Leben, gehört in dieses Gebiet veränderlicher Erscheinungen. Die Wissenschaft muß unvermeidlich auch über das Gebiet des organischen Lebens ihre Grundsätze der Untersuchung ausdehnen, selbst auf die Gefahr hin, der suchenden Phantasie alle Innerlichkeit und Lebendigkeit zu entreißen. Das Lebendige unterscheidet sich vom Nichtlebendigen weder durch Kräfte, welche dem übrigen Geschehen fremd wären, noch durch andere Gesetze des Willens, sondern nur durch die besondere Form der Zusammenordnung. Dieselben chemischen Gesetze beherrschen den Zerfall des toten wie die Fortdauer des lebendigen Körpers; aber dem Zerfallen der organischen Leiblichkeit gegenüber ist das Leben eine organisierte Zersetzung, indem sich die Gewebe des lebendigen Körpers in beständiger Neubildung und Wiederzersetzung befinden, abhängig von der Ordnung, in welcher unablässig fortgehende Verrichtungen die Wechselwirkungen der Stoffe allein gestalten. Daher wird alles Leben eine Zeitlang durch die bestimmte Verbindungsweise der einzelnen Teile möglich sein, welche nicht mit gleicher Geschwindigkeit vergehen, von denen vielmehr ein sich langsam verändernder Stamm stets den gesetzgebenden Kern für die Anlagerung des kommenden Ersatzes gewährt. Auch die Fortpflanzung beruht darauf, daß der Erzeugende einen Keim herzustellen vermag, welcher sich durch die sorgfältig angeordnete Verbindungsweise und Mischung seiner Bestandteile auszeichnet und zu einem lebendigen Gebilde zu entwickeln imstande ist. Die zerstreuten Elemente werden nicht durch eine eigentümliche Lebenskraft, sondern durch eine bestimmte Anordnung der Wechsel-

wirkungen unterhalten, die zwischen allen Teilen infolge ihrer Lagerung gegen einander walten. Gewiß hängt die Bildung jedes organischen Teiles davon ab, daß er sich in beständiger Gemeinschaft mit allen anderen entwickelt, die mit ihm zum Ganzen gehören; aber diese Gemeinschaft besteht nicht in der Umfassung aller durch eine tätige Idee oder Lebenskraft, sondern darin, daß alle in ein System physischer Wechselwirkungen verflochten sind, aus denen für jeden einzelnen Richtung, Form und Geschwindigkeit seiner Entwicklungsbewegung fließt. Die Ideen können am Anfang der Welt die bestimmenden Gründe für die ersten Verbindungen der Dinge gewesen sein, ihre Erhaltung aber basiert auf den Wirksamkeiten der Teile, welche den Inhalt der Ideen realisieren. Ehe daher von der ersten Entstehung des Lebens gesprochen werden kann, muß eine Lehre von der Erhaltung des Lebens gegeben werden, welche allein zu zeigen vermag, in welcher Richtung eine Aufklärung über den Ursprung alles Lebens zu erhoffen ist.

Die Erfahrung liefert uns den Beweis, daß sich im jetzigen Naturlauf kein Organismus mehr unmittelbar aus einer Verbindung elementarer Stoffe erzeugt. Gleichartiges pflanzt sich fort und bringt das Leben hervor. Im Ei und Samen liegt die bestimmte angeordnete Summe von Teilen beisammen, aus deren Anregung durch äußere Reize sich die Lebenserscheinungen entwickeln. Die Erhaltung des tierischen Körpers erfolgt durch neue, von außen zugeführte Stoffe, welche im großen und ganzen schon die Zusammensetzung seiner eigenen Stoffe besitzen. Die völlige Anähnlichung aber geschieht durch die Einwirkung solcher Stoffe, die dem Organismus bereits angehören. Auf diesen unmittelbaren Wechselwirkungen beruht die Erhaltung der Körpergestalt mitsamt ihrer Fähigkeit zu lebendigen Leistungen.

Das physische Leben erhält seine Ergänzung durch das geistige. Wir sehen zwischen die Leistungen der körperlichen Organe Elemente des geistigen Lebens treten und deren Lücken ausfüllen. Zwischen aller Äußerlichkeit des Durcheinandergehens, zwischen allem Mechanismus findet sich ein Punkt wahrhafter Innerlichkeit, durch welchen die mannigfachen Einzelteile zu einer Einheit verbunden werden. Wir nennen diese Innerlichkeit Seele. Unsere geistigen Zustände stehen zwar mit den leiblichen in innigstem Zusammenhang und sind von äußeren Eindrücken unseres leiblichen Lebens abhängig, aber diese Tatsache beweist nichts weiter, als daß die Veränderungen unserer geistigen Zustände durch die Veränderung der körperlichen Elemente bedingt sind. Es ist ein

Widersinn, in jenen Veränderungen die einzige und hinreichende Ursache zu suchen, die aus sich selbst die Mannigfaltigkeit des Innenlebens erzeugte. Die entscheidende Erfahrungstatsache, welche uns mit absoluter Notwendigkeit zwingt, bei der Erklärung des geistigen Lebens an die Stelle der Stoffe ein übersinnliches Wesen als Träger der Erscheinungen zu setzen, ist die Einheit unseres Bewußtseins, ohne welche unsere inneren Zustände nicht einmal von uns selbst könnten beobachtet werden. Sollte auch die Seele nur selten, ja nur ein einziges Mal dazu fähig sein, Mannigfaltiges in die Einheit des Bewußtseins zusammen zu ziehen, so ist diese Tatsache genügend, um die Frage nach einem unteilbaren Wesen zu bejahen, dem eine derartige Leistung gelungen ist. »Nicht darauf beruht unser Glaube an die Einheit der Seele, daß wir uns als solche Einheit erscheinen, sondern darauf, daß wir uns überhaupt erscheinen können; wäre der Inhalt dessen, als was wir uns erschienen, ein völlig anderer, kämen wir uns selbst vielmehr als eine zusammenhanglose Vielheit vor, so würden wir auch aus der bloßen Möglichkeit, daß wir überhaupt etwie uns vorkommen, auf die notwendige Einheit unseres Wesens zurückschließen.« Eine unteilbare, nicht sinnliche Seele steht in völliger Sonderung den Substanzen gegenüber, deren verbundene Menge den lebendigen Körper bildet. Das innere Leben ist von den Eigentümlichkeiten des äußeren Naturlaufs durchaus verschieden. Nicht nur seine Elemente sind anderer Art als die der organischen Natur: Bewußtsein, Gefühl, Willen bieten keine Analogie zu den Zuständen, welche uns unsere Erfahrung in den materiellen Massen erkennen läßt; auch die Formen der Tätigkeit, die Äußerungen einer beziehenden Zusammenfassung des Mannigfaltigen, haben keine Ähnlichkeit mit den Wirkungen, die wir zwischen jenen verfolgen können. Die Seele ist das unbekannte Wesen, dessen ungeteilte Einheit die Mannigfaltigkeit des inneren Lebens zusammenhält; sie ist das unbekannte Etwas, welches die Fähigkeit besitzt, alle Erscheinung zu einer Einheit zu verknüpfen.

Da die Seele das notwendige Korrelat des Leibes ist, so müssen beide mit einander im Zusammenhang stehen. Diese Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ist durch die Wissenschaft nicht näher zu erklären, die Wissenschaft kann nur die Bedingungen aufsuchen, unter denen sie entsteht. Jeder äußere Einfluß, den ein Ding auf ein anderes ausübt, ist stets nur ein veranlassender Reiz, welcher in das zweite Element keine neuen und fremden Zustände hineinträgt, sondern in ihm nur weckt, was in seiner eigenen Natur schon begründet lag. Auch die Ein-

drücke des Leibes auf die Seele sind nur Anstöße für sie, aus sich selbst heraus die inneren Erscheinungen der Empfindung hervorzubringen, die ihr die Außenwelt nicht mitzuteilen vermag. Die Erfahrung zeigt uns, daß der Umriß des Körpers den Bezirk abgrenzt, in welchem eine Seele tätig ist, und von dessen Zuständen sie leidet; sie lehrt uns auch, daß selbst im Körper der Schauplatz seiner Wechselwirkung mit der Seele zu begrenzen ist. Der eigentliche Sitz der Seele ist das Nervengeflecht, noch näher das Gehirn: die Seele steht in unmittelbarer Wechselwirkung nur mit dem Gehirn; nur durch das Gehirn wirkt sie auf die übrigen Teile des Körpers. Die Möglichkeit zu dieser Wirkung ist dadurch bedingt, daß der Körper der Seele nicht als etwas Ungleichartiges gegenübersteht, sondern im Grunde nur eine zusammengesetzte Vielheit ihr gleichartiger Wesen ist. Der Körper ist nicht tote Materie, sondern ein aus vielen übersinnlichen Wesen oder Monaden zusammengesetztes Ganze, dessen Teile nur durch die Form ihrer Verknüpfung den Anschein der ausgedehnten Materie gewähren. Der Körper besteht nach Lotze zwar aus vielen Teilen, aus deren zusammenhängenden Tätigkeiten sein Leben hervorgeht, aber diese Teile, welche früher nur als Ausgangspunkte physischer Kräfte von Bedeutung waren, sind nicht unbelebt, sondern von einer innerlichen geistigen Regsamkeit erfüllt. Auf diese Weise wird die lebendige Gestalt und ihr geistiges Leben zu einem Bild geselliger Ordnung vieler Wesen, in welcher die Seele an einen bevorzugten Ort der Organisation gestellt, die Eindrücke, die ihr eine Zahl wesentlich gleichartiger, aber durch die geringere Bedeutung ihrer Natur minder begünstigster Genossen zuführt, sammelt und nach mechanischen Gesetzen verarbeitet. Sie hegt in ihrem Inneren das Empfangene und gestaltet es zu bewegenden Antrieben, welche sie der bereitwilligen Kraft jener Gefährten zur Entwicklung geordneter Rückwirkungen mitteilt. Die Seele lebt in dieser herrschenden Stellung, solange der Leib besteht; was sie zuvor war, und was aus ihr werden wird, wenn er zerfällt, bleibt ein Rätsel. Es gilt hier, darauf zu vertrauen, daß jedem Wesen einst nach seinem Recht geschehen werde. Durch diese Ansicht von der Wechselwirkung der geistigen Elemente der Natur, die alle Körperlichkeit zum bloßen Schein macht, wandelt sich der anfängliche Begriff des Mechanismus in den einer intellektuellen Ordnung der Dinge um, die nur begreifbar ist, wenn alle Erscheinungen Zustände, Modi eines umfassenden Ganzen sind. Die Natur wird durch ein Unendliches zusammengehalten, das wirklich ist. Sowohl die vielen

einzelnen Ereigniskreise, deren besondere Bedeutung uns überwältigt, wie das kleinste Beispiel irgend einer Wechselwirkung, ja jeder Fall von Kausalität zwingt uns, um die Möglichkeit eines Übergangs des Einflusses zu begreifen, an die Stelle der Naturgesetze ein Unendliches zu setzen, in welchem das in der Erscheinung geschiedene Mannigfache nicht mehr geschieden ist. Aus diesem Unendlichen entspringt alle Wirklichkeit der Natur, auch die Seele. Wie das Unendliche sich seine Gesetze in der äußeren Natur aufstellt, so auch im Reiche der Seelen. Der Mechanismus behält zwar seine Geltung in der gesamten Natur, doch nicht als etwas für sich Bestehendes, sondern als eigener Wille des Absoluten. Er ist die Sammlung aller Vermittlungsformen, in denen der Wille des Unendlichen beschlossen hat, das Innere der geschaffenen Wesen auf einander wirken zu lassen und ihre Zustände zu einer Weltgeschichte zu verknüpfen. »Nirgends ist der Mechanismus das Wesen der Sache; aber auch nirgends gibt sich das Wesen eine andere Form des endlichen Daseins als durch ihn; sowie wir nicht andere Götter haben neben Gott, so bedürfen wir auch neben dieser allgemeinen Wirkungsform der Natur nicht anderer«.

Das zweite Buch des »Mikrokosmos« behandelt die äußere Welt: wie ist sie entstanden? welche Stellung nimmt der Mensch in ihr ein? Die menschliche Freude an der Welt und am Leben beruht auf dem Glauben an eine vorbedachte Einheit des Weltbaus, welche dem Menschen einen Platz auf Erden bereitet hat und einem ewigen Ziele entgegenführen will. Die mechanische Weltanschauung bejaht zunächst die Frage, ob der erste Zustand der Welt ein vernünftig geordneter war oder nicht. Indem sie darauf verzichtet, die ursprünglichen Anordnungen als jenseits aller Erfahrung liegende zu erklären, sucht sie durch den Nachweis zu entschädigen, daß die Einheit einer bedeutungsvollen Idee jenes erste Gegebene bilde, deren unbedingter Wert es verdient, zum tiefsten und festesten Grunde der Welt gelegt zu sein, und aus deren Gesamtsinne sich die unendliche Mannigfaltigkeit aller einzelnen Anfangsverhältnisse des Naturlaufs mit dem überredenden Zwange einer poetischen Notwendigkeit entwickele. Die Ansicht der alten Atomistiker, welche die Weltentstehung zu erklären glaubten, indem sie am Anfange alles Seins Unendliches auf unendlich verschiedene Weise nach unendlich verschiedenen Richtungen bewegt und gemischt werden ließen, weist Lotze als eine bloße Redensart zurück. Jene Unbestimmtheit ist undenkbar. Jeder Versuch, die Entstehung der Natur zu verdeutlichen, muß von einem Urzustand

ausgehen. So setzt auch die mechanische Naturauffassung eine zahllose Menge verschiedener Elemente voraus, zu deren tatsächlicher Natur ein Zug innerlicher Zweckmäßigkeit gehört, welche teils durch eigene innere Kräfte, teils durch eine äußere gestaltende Bewegung die Welt ins Dasein riefen. Die mechanische Weltansicht geht von der Vielheit der seienden Elemente aus, hält aber zugleich die Einheit eines allgemeinen Gesetzeskreises fest, dessen Herrschaft aus jenen Anfängen allmählich die Umrisse eines nun inne zu haltenden Planes ausarbeitet. Dieses Reich der Gesetze ist jenes wirkliche unendliche Wesen, dessen innerlich gehegten Teile alle endlichen Dinge sind, so daß es keine Bewegung, auch nicht des kleinsten Atoms gibt, die nicht von Anfang an mit den Bewegungen aller übrigen Atome zu einem harmonischen Ganzen abgeglichen ist. Aus den Elementen ist die Welt mit ihren Geschöpfen geworden, deren höchstes und edelstes der Mensch ist. Er ist die vollendetste Mischung der Elemente, welche in weniger günstigen Kombinationen schon die vorangehenden Geschöpfe zeigen. Die Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts ist noch offen; die Voraussetzung einer ursprünglichen historischen Einheit desselben ist weder zu beweisen noch zu widerlegen. Die Menschen bilden im Gegensatz zu den übrigen Geschöpfen eine zusammengehörige, sich gegenseitig erziehende Gemeinschaft, deren Anlagen gleichartig genug sind, um sie alle, wenn auch mit abgestufter Wichtigkeit ihrer Beteiligung, zu einer gemeinsamen Lebensarbeit und einem gemeinsamen Lebensverkehr zu befähigen. Das Mittel des gegenseitigen Verkehrs unter den Menschen ist die Sprache, deren Entstehung im Dunkel liegt. In ihr tritt das menschliche Denken in die Erscheinung, jene Fähigkeit des Menschen, den durch den Mechanismus des Vorstellens herbeigeschafften Inhalt unserer Gedanken und die durch diesen Mechanismus herbeigeführte Sichtung des Zusammengehörigen von dem zufällig Verknüpften zu kritisieren und innerlich zu beleben. Der Mensch besitzt selbst in tierischer Verwilderung die Kraft, sich zu verbessern und zu veredeln, eine Fähigkeit, welche der tierischen Seele auch unter den günstigsten Verhältnissen abgeht. Auch die Tiere besitzen eine Vorstellung; aber sie ist von der menschlichen Intelligenz weit verschieden. Diese Verschiedenheit, welche sich schon in der unermeßlich größeren Weite des menschlichen Gesichtskreises offenbart, zeigt sich besonders darin, daß der Mensch den Mechanismus in der Welt als ein notwendiges Gesetz erkennt. Die Gesetze, von denen die Tiere in ihrem Vorstellungslauf Gewalt erleiden, werden von den gleich-

falls durch sie leidenden Menschen als eine notwendige Wahrheit erkannt und zur Erweiterung ihrer Kenntnisse und zur Erzeugung ihrer Erkenntnis selbsttätig verwendet. Der Mensch besitzt ferner vor den Tieren ein angeborenes Sittengesetz, welches seine Gesinnungen und Zwecke regelt; er trägt das Bewußtsein einer Pflicht und eines Sollens in sich. Alles, was uns als Pflicht erscheint, hat den letzten Grund seiner Verbindlichkeit darin, daß es nicht nur dem Begriff unserer tatsächlich vorhandenen Natur, sondern ihrer Bestimmung entspricht, und diese Bestimmung liegt nicht mehr bloß in einer Selbstentfaltung, die von rückwärts durch den Keim getrieben wird, sondern in der Bewegung nach einem Ziele zu, das uns vorwärts gesetzt wird. Es liegt ein Zug im Innern des Menschen, welcher ihn über die bloße Natur hinaushebt, so daß sein irdisches Leben in dem unermeßlichen Zusammenhang des Daseins wie eine Vorarbeit erscheint, als eine bedeutungsvolle Gegenwart, welcher eine Zukunft folgen wird.

Der dritte Teil des »Mikrokosmos« sucht die Frage nach dem Plan des großen Weltalls zu beantworten. Der Fortgang der Weltgeschichte zeigt eine Stetigkeit vorwärtsschreitender Entwicklung. Wenn wir dieselbe auch bis zu den äußersten Anfängen der Welt zurückverfolgen, werden wir gleichwohl zu keiner Auffassung gedrängt, welche die Abhängigkeit der Welt von Gott ausschlösse. Völlig unbeantwortbar sind die Fragen der Neugier nach dem anschaulichen Verlauf der Vorgänge, durch welche allmählich der Bau der organischen Geschöpfe und die Entstehung der Menschen zustande kam. Eine Ansicht, welche dies Ereignis eben nicht von einer übernatürlichen und deswegen an sich unbeschreiblichen Einwirkung ableitet, sondern es von der Verkettung unzähliger Einzelheiten abhängig macht, wird sich unvermeidlich dem Vorwurf willkürlicher und abenteuerlicher Erfindung preisgeben, wenn sie alle diese Einzelheiten zu erraten sucht, zu deren wirklicher Bestimmung die Analogien unseres Erfahrungskreises nicht von fern ausreichen. Diesem Schicksal hat keiner der Versuche entgehen können, welche die allmähliche Entwicklung der höheren Formen aus den niederen, die Entstehung dieser aus den unmittelbaren Wechselwirkungen der Elemente nachzuweisen dachten. Der Mensch scheint erst entstanden zu sein, als die gegenwärtige Scheidung der Klimata bereits vollzogen war und Pflanzen- und Tierreich in ihrer jetzigen Form schon existierten. Da die äußere Weltgeschichte im ganzen ein Rätsel ist, hat sich die wissenschaftliche Untersuchung der Menschheitsgeschichte zuzuwenden; sie muß sich nach dem Plane fragen, welcher die

bunte Fülle ihrer Erscheinungen zu einer vernünftigen Einheit verbindet. Die Vorstellung einer Erziehung des Menschengeschlechts ist nach Lotze zwar in Bezug auf den einzelnen Menschen verständlich, aber in ihrer Anwendung auf das Ganze löst sie keinen der Zweifel, in welche die Geschichtsbetrachtung hineinführt. Dasselbe gilt von der Auffassung der Menschheitsgeschichte als der Verwirklichung ihres eigenen Begriffs, ebenso von der Auffassung derselben als eines Gedichtes Gottes und der Anschauung, daß nur in der unmittelbaren Erhebung des einzelnen Herzens über die sinnliche Welt zu Gott hin ein Fortschritt stattfinde, jedoch nicht im übrigen Leben, das nur ein Kreislauf der alten Unvollkommenheiten wäre. Lotze erkennt als Plan der Weltgeschichte die Herbeiführung einer Idealwelt, in welcher alles, was der zeitliche Verlauf der Geschichte als unerreichbar für einander trennt, in einer unzeitlichen Gemeinschaft mit und neben einander ist, in der die Güter, welche die Geschichte erzeugt, auch denen zu teil werden, welche für sie arbeiteten, ohne sie zu genießen. »Weil der Sinn der Weltgeschichte sich in Widersinn verkehren würde, weisen wir den Gedanken zurück, daß ins Endlose die Arbeit vergehender Geschlechter nur denen zu gute kommen, die ihnen folgen, für sie selbst aber unwiederbringlich verloren gehe«. Der Glaube, daß wir in der Zukunft nicht verloren sind, und daß die, welche vor uns waren, zwar aus der irdischen Welt, aber nicht aus aller Wirklichkeit geschieden sind und an dem Fortschritt der Geschichte auch ihrerseits ihren Anteil behalten, — nur dieser Glaube kann von einer Menschheit und einer Geschichte derselben wahrhaft reden. Wer in der Geschichte einen Plan sucht, wird sich zu diesem Glauben bekennen müssen.

Lotze schildert im weiteren Gang des »Mikrokosmus« die Entwicklung der Menschheit, welche sich insonderheit unter den Kulturvölkern vollzog. Die bisherige Entwicklung liefert ihm den Beweis, daß die Zustände der Menschheit bis jetzt noch nicht zu dem befriedigenden Gleichgewicht gelangt sind, das wir als Abschluß der geschichtlichen Arbeit betrachten könnten, das nur noch der Erhaltung und des Ausbaus, aber nicht mehr einer völligen Umgestaltung bedürfte. Weil aber Kampf und Streit die Menschheit immer durchtoben werden, wird auch die Zukunft keine Änderung herbeiführen. Diese scheinbar dunkle Aussicht ist dennoch keine verzweifelte; denn Tugend und Glück gedeihen nur im Kampf gegen das Unrecht und unter den Entsagungen, welche uns die Gesellschaft auferlegt. Die wahre Geschichte ist nicht in die Grenzen des irdischen Lebens eingeschlossen, so

daß wir die goldene Zukunft auch nicht auf Erden erwarten dürfen.

Wir werfen zum Schluß noch einen Blick auf das letzte Buch des »Mikrokosmos«. Wir hatten gesehen, daß alle Dinge nur Zustände eines umfassenden Wesens sind; der Begriff des unendlichen Wesens war ein bisher noch leerer, weil über den Inhalt desselben nur ausgesagt war, daß das Unendliche die unentbehrliche Voraussetzung aller Begreiflichkeit des Endlichen ist. Aber der Sehnsucht des Gemütes, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, bestimmt zu denken, kann jene Fassung nicht genügen. Das menschliche Gemüt verlangt die Fassung des Unendlichen als Persönlichkeit. Und so wandelt sich auch für Lotze die Idee des Absoluten schließlich in die Idee des persönlichen Gottes um. Dieser sein Gottesbegriff hat mit dem vulgären Pantheismus nichts zu tun. Dem Pantheismus gilt die räumliche Welt als Sein, welche Lotze nur als Erscheinung begreiflich ist; dem Pantheismus ist es denkbar, daß eine unerschöpfliche Lebenskraft des Unbedingten und Einen sich in den Gebilden der Welt und ihren Veränderungen Luft macht, als leiste sie dadurch etwas, — nach Lotze ist das alles nur der Schatten eines übersinnlichen Seins und Geschehens; der Pantheismus faßt die geistige Welt nur »als vereinzelte Blüte an dem Stamme materieller blindwirkender Materialität«, Lotze leitet den Geist nur aus dem Geist ab; alle Wirklichkeit führt ihn auf einen persönlichen Gott, der das Endliche zusammenhält und den endlichen Dingen die Möglichkeit der Wechselwirkung gewährt, der für sich selbst ist, nicht als Substanz, die sich in blindem Triebe entwickelt, sondern als bewußte Persönlichkeit. Das tiefste Wesen dieses Gottes ist das unbedingt Wertwolle, das Wertvollste aber ist das Gute, und der gute Gott ist die lebendige Liebe. Indem zu dem ontologischen Postulat einer zusammenfassenden Substanz bei ihm das ethische eines höchsten Gutes oder einer allgemeinen Weltidee hinzukommt, enthält der leere Begriff des Absoluten den konkreten Inhalt eines persönlichen Gottes, welcher die Liebe ist. So verwandelt sich die mechanische Weltansicht unseres Philosophen schließlich in einen ethisch-religiösen Idealismus.

Dieser Überblick über die Lotzesche Philosophie zeigt deutlich ihren Verfasser als einen Mann von edlem wissenschaftlichen Wollen und umfassendem Geiste und einen der schärfsten Denker der Neuzeit. Hier ist nichts Vages und Unbestimmtes, man fühlt sich beständig durch die Kraft und Energie mit fortgezogen, mit der er seine Gedanken nach allen Seiten ausprägt und einen ein-

mal angeschlagenen Gedanken verfolgt, bis er zu Ende gedacht ist. Sein System ist ein energischer Versuch, von dem naturwissenschaftlichen Denken aus wieder die Vermittlung mit philosophischen Problemen zu gewinnen und damit eine Gedankenarbeit wieder aufzunehmen, von der es eine Zeitlang schien, als hätten die Naturwissenschaften für immer mit ihr aufgeräumt. Mit einem durch die Methode der Naturwissenschaften aufgeklärten Denken trat Lotze an diese Arbeit heran; er hat neue Gesichtspunkte eröffnet und Fragen, die stehende Formen angenommen hatten, durch eine neue geistvolle Fassung neu belebt und in Fluß gebracht. Es wird sein großes Verdienst bleiben, daß er einerseits den Empirismus konsequent ausgedacht, andrerseits aber gezeigt hat, daß es noch etwas Anderes gebe als Verbindungen der Atome und den Mechanismus der Naturkräfte. Daß es Lotze selbst schon gelungen sei, ein diesbezügliches vollendetes System aufzustellen, wird man freilich bei aller Bewunderung seiner Arbeit doch nicht sagen können. Bei allem eminenten Scharfsinn fehlt doch der einheitliche Guß, die Gestaltung aus einem einheitlichen Prinzip. Der Herbartsche Pluralismus wird mit dem Spinozismus, der Spinozismus mit dem Hegelianismus, der Idealismus mit der mechanischen Naturbetrachtung, der Theismus mit dem Pantheismus verschmolzen. Aber das System gerät damit in ein unsicheres Schwanken zwischen Pluralismus und Monismus, zwischen Substanzialismus und der Idee der absoluten Bewegung, zwischen der Idee des persönlichen Gottes und der monistischen Idee eines einheitlichen Weltgrundes, zwischen Idealismus und Mechanismus. Alle diese Gegensätze sind hier verbunden, aber ohne ein gemeinsames Prinzip, in welchem sie als Momente einer einheitlichen Gesamtanschauung begriffen wären. Hier mußten die folgenden Denker einsetzen, um eine wirkliche Durchdringung des Empirismus der Gegenwart mit dem zurechtgestellten Idealismus der früheren Zeit herbeizuführen.

Lotze hat neben vielen Freunden seiner Gedanken auch direkte Schüler gefunden. Die wichtigsten sind Gustav Teichmüller, Wilhelm Hollenberg und R. v. Wichert. Auch Hermann Langenbeck und Hugo Sommer stehen Lotze sehr nahe.

Gustav Teichmüller wurde 1832 in Braunschweig geboren, bezog 1852 die Universität Berlin, habilitierte sich 1860 in Göttingen und wurde 1868 o. Professor der Philosophie in Basel, von wo er 1871 nach Dorpat ging; er starb 1888. Seine Hauptarbeiten bildeten die Studien der Geschichte der Begriffe der griechischen Philosophie, welche von Zeller scharf angegriffen, aber

von Lotze u. a. günstig beurteilt wurden. Teichmüllers Schriften sind zwar nicht glänzend geschrieben, tragen aber den Stempel der Originalität und Gründlichkeit. Wir heben aus ihnen hervor: »Aristotelische Forschungen« (3 Bde. 1859—73), »Studien zur Geschichte der Begriffe« (4 Bde. 1874—79), »Über die Unsterblichkeit der Seele« (Lpz. 1874, 2. Aufl. 1879), »Darwinismus und Philosophie« (Dorpat 1879), »Das Wesen der Liebe« (Lpz. 1880), »Neue Grundlegung der Metaphysik« (Breslau 1882), »Religionsphilosophie« (ibid. 1886) und »Neue Grundlegung der Psychologie und Logik« (ibid. 1889). Teichmüllers Philosophie nimmt im Anschluß an Lotze ihren Ausgang vom Gegensatz gegen die griechische und griechisch beeinflußte Philosophie. Der Fehler der bisherigen, vom Hellenismus abhängigen Philosophie besteht ihm darin, daß sie dem Bedürfnis des Menschen, die Wirklichkeit zu erleben und mit realen Wesen zu verkehren, kein Genüge leistet, sondern die Welt in einen bloßen Erkenntnisprozeß verwandelte; denn indem sie das Bewußtsein selbst als eine Art oder Stufe der Erkenntnis auffaßte, mußte ihr das Reale und das Wesen in ideelles Sein übergehen. Daher hat ihm die neuere Philosophie die Aufgabe, weil es der Geist nicht bloß mit dem Prinzipiellen, Allgemeinen, sondern auch mit dem Zufälligen, Bedingten zu tun hat, sich zur Empirie in das rechte Verhältnis zu setzen und der Sehnsucht nach Realität und Verkehr mit wirklichen Wesen zu genügen. Die auf einer besonnenen Erkenntnistheorie ruhende Metaphysik stimmt dabei mit der Lehre des Christentums in den wesentlichen Momenten überein. — Der Glaube ist keine der Erkenntnis untergeordnete Stufe, wie überhaupt die Religion keine Stufe der Erkenntnis, sondern einer Gesinnung ist, welche der Mensch als Persönlichkeit gegen Gott hat. Diese Gesinnung ist bei allen Erkenntnisstufen möglich und verlangt zu ihrem Ausdruck neben der Erkenntnis das Wollen und Handeln. Die seit Kant übliche Einteilung der Geistesfunktionen in Denken, Fühlen und Wollen ist falsch. Indem man vom Gegensatz des Subjekts und Objekts ausgeht, findet man drei andere Arten von Geistesfunktionen. Die erste ist das Erkennen oder Denken. Hier geht das Subjekt ganz in das Objekt auf, weil das Objekt den Inhalt und die ganze Bestimmtheit des Subjekts selbst ausmacht. Zwei weitere Arten der Tätigkeiten entstehen, wenn Subjekt und Objekt einander entgegengesetzt werden. Bestimmt das Subjekt das Objekt, so entsteht die Bewegung, das Begehren, bestimmt das Objekt das Subjekt, so entsteht das Handeln. Die Tätigkeiten des Geistes sind Erkennen, Begehren und Handeln. Fühlen und Wollen sind nicht ver-

schieden, sondern identisch. Erst durch die Beziehung des Erkenntnisvermögens auf das Begehren und Wollen kann das Erkennen als eine bestimmte Tätigkeit neben den anderen aufgefaßt werden. Die Erkenntnis ist eine doppelte, sie ist »spezifisch« oder »semiotisch« d. h. hindeutend. Die spezifische Erkenntnis verlangt immer, daß alle Elemente, welche in ihr vorkommen, selbst Erkenntnisse, d. h. Begriffe, Schlüsse u. s. w. sind; die semiotische Erkenntnis deutet auf ihren Gegenstand nur hin und überläßt es dem Erkennenden, »anderswoher als aus der Wissenschaft den fehlenden Begriff der Sache zu ergänzen« (Metaphysik). Da die Tatsache der Koordination der drei Geistesfunktionen vorliegt, erfordert dieselbe die Einheit des Ich, in welchem die drei Tätigkeiten beieinander sind. Daraus erklärt sich, daß den erkenntnislosen Funktionen regelmäßig bestimmte Erkenntnisse zur Seite gehen, durch welche sich jene genügend semiotisch bestimmen lassen. Dennoch wäre eine semiotische Bestimmung der erkenntnislosen Funktionen nicht möglich, wenn diese ganz blind und unbewußt blieben. Aber die Erfahrung lehrt, daß selbst die Gefühls- und Willenszustände auch abgesehen von den Vorstellungen, bei denen sie entstehen, uns in ihrer Eigentümlichkeit bewußt sind. Hier liegt der Punkt, an welchem der Unterschied der Teichmüllerschen Philosophie von der vorangehenden idealistischen besonders hervortritt. Die letztere erklärte das Bewußtsein für eine Stufe der Erkenntnis, so daß sich ihr alles Sein in Vorstellung verwandelte. Die Möglichkeit, ein Sein außerhalb der Erkenntnis und einen Verkehr mit realen Wesen außer uns nachzuweisen und zu begründen, war damit genommen. Durch Loslösung des Bewußtseins von der Erkenntnis ist Teichmüller imstande, eine neue Erkenntnisquelle für das Sein und Wesen der Dinge aufzudecken und ein neues Fundament der Metaphysik zu begründen. Daß Bewußtsein und Erkenntnis verschiedene Dinge sind, ergibt sich aus drei Gründen: 1) das Wissen und Erkennen kommt nur der Erkenntnisfunktion zu, das Bewußtsein aber kann dem Erkennen, Fühlen und Bewegen, wie auch dem Ich zukommen oder fehlen, ohne daß diese Lebensmächte dadurch in ihrem Wesen und Wirken aufgehoben würden; denn weil die Funktionen und das Ich mehr oder weniger bewußt sein können, so zeigt sich, daß das Bewußtsein nur den spezifischen Grad der Intensität jeder einzelnen elementaren geistigen Funktion bezeichnet; 2) alles Denken besteht im Vergleichen von Beziehungspunkten, welche nach einem Gesichtspunkt vereinigt oder getrennt werden; deshalb ist jeder Denkakt ein Schluß, und wenn man

sagt: »es blitzt«, so faßt man die Lichterscheinung als ersten Beziehungspunkt mit dem Begriff des Blitzes oder der Erinnerung an ähnliche Blitz genannte Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt der Realität zusammen, das Bewußtsein aber ist ganz einfach und blickt nicht auf Beziehungspunkte hin; denn wenn wir einen Blitz sehen, so haben wir eine Lichtempfindung; diese Empfindung ist Bewußtsein und nicht Erkenntnis; sobald man aber auf dieses Bewußtsein hinblickt und es zu einem Gegenstande der Erkenntnis macht, bezw. es in einem Satze ausspricht, so zeigen sich sofort die zugeordneten Beziehungspunkte, wobei das einfache Bewußtsein als einer derselben erscheint; 3) ist alles Erkennen nur bei einer Entgegensetzung der Erkenntnisfunktion gegen ihren Gegenstand möglich; denn wenn auch beim Erkennen das erkennende Subjekt ganz in das erkannte Objekt aufgeht und mit ihm ideell identisch ist, so ist doch das Subjektive als einzelner realer Akt von dem Objekt als ideell Allgemeinem verschieden; das Bewußtsein aber ist von seinem Inhalt nicht trennbar. Aus dem Gesagten resultiert, daß es im Grunde kein Bewußtsein, sondern nur Bewußtes gibt; das Wort Bewußtsein ist ein bloßer Name. Die Daten des Bewußtseins bieten die Beziehungspunkte, das Denken faßt sie zu Gesichtspunkten der Erkenntnis zusammen, d. h. zu Begriffen von neuem, durch keine Erfahrung gegebenem Inhalt. — Von hier aus löst sich für T. ohne Schwierigkeit die Frage nach den verschiedenen Formen der Erkenntnis, besonders der Ideen oder Kategorien, und dem Verhältnis des empirischen zum apriorischen Denken. Die Ideen sind keine Quellen der Erkenntnis, sonst könnten sie nicht erkennbar sein, sondern Schlüsse, von denen sich in jeder Hinsicht Rechenschaft geben läßt und die in festgeordneten Beziehungen zu einander stehen. Die Kategorien bilden eine innerliche Einheit, ein System, eine von allen Seiten bezeugte ewige Wahrheit, welche im Denken lebendig ist. Die empirische Erkenntnis entsteht, indem der Geist des Menschen an der Erfahrung unbewußt arbeitet und darauf sich dieser seiner Tätigkeit bewußt wird. Das Apriorische ist nichts anderes als das Bewußtsein der Tätigkeiten des Geistes selbst. Da aber bei jedem Erkenntnisgegenstand eine geistige Tätigkeit ausgeübt wird, so bildet sie das apriorische Element in jeder Erfahrungswissenschaft und geht mithin aller empirischen Erkenntnis voran, weil man ohne gebildeten Geist überhaupt keine wissenschaftlichen Erfahrungen machen kann. Obgleich daher der Menschenverstand erst viele Erfahrungen machen muß, ehe er sich seiner Tätigkeit des Zählens bewußt wird, so bildet doch dieses Bewußtsein unserer

geistigen Tätigkeit, des Zählens, eine rein apriorische Wissenschaft, und die reine Arithmetik geht a priori allen denkbaren empirischen Anwendungen voran und beherrscht gesetzgebend alle Operationen, die in den Erfahrungswissenschaften angestellt werden. Ebenso ist alle Philosophie eine apriorische Erkenntnis, und weil sie das Bewußtsein des Geistes von sich selbst und seinen Tätigkeiten ausmacht, mit Recht die Königin der Wissenschaften. — In der Religionsphilosophie gibt Teichmüller zuerst eine vergleichende Religionswissenschaft, wodurch man statistisch auf alle ähnlichen und unähnlichen Religionen herabblicken kann; sodann folgt eine Religionskritik, durch die gewisse Grundsätze oder Gesichtspunkte zur Unterscheidung und Wertbestimmung der positiven Religionen dargeboten werden. Den Inhalt des religiösen Bewußtseins bildet das in der persönlichen Erfahrung gesetzte Verhältnis zu Gott. Dasselbe läßt sich als solches nicht erkennen oder begrifflich darstellen, weil es nicht als Teil zur Erkenntnistätigkeit gehört, sondern als ein außerhalb der Erkenntnisfunktion liegendes Element durch ein unmittelbares Bewußtsein gegeben ist. Die Religion ist daher nur Gegenstand semiotischer, hindeutender Erkenntnis, und alle dogmatischen Definitionen und Begriffe setzen voraus, daß man durch unmittelbares Bewußtsein den Gegenstand schon kenne, ohne dasselbe aber auch durch die gründlichste Wissenschaft nicht zur Erkenntnis desselben gelangen werde. Das Christentum ist die Offenbarung einer neuen religiösen Gesinnung von ewiger Bedeutung. Wer es erkennen und verstehen will, muß von der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi ergriffen und belebt sein, sonst wird er den Inhalt, welchen er sich zu Bewußtsein und zu Begriffen bringen will, verfehlen.

Wilhelm Hollenberg, 1824 geboren, Gymnasialdirektor in Bonn, schrieb: »Hülfsbuch für den ev. Religions-Unterricht an Gymnasien« (Elberfeld 33. Aufl. 1889), »Studien zu Bonaventura« (ibid. 1862), »Zur Religion und Kultur« (ibid. 1867), »Philosophische Propädeutik« (ibid. 1869, 4. Aufl. 1888), »Statistik der sittlichen Tatsachen« (ibid. 1876), »Die soziale Gesetzgebung und die christliche Ethik« (ibid. 1880) u. a. Die philosophisch wichtigste Schrift Hollenbergs ist seine Propädeutik, in der er eine kurze Logik, Psychologie und Ethik gibt, die ihre Grundlage in Lotzes Schriften haben; er sagt selbst, daß der Lehrer, der die Propädeutik gebrauchen will, in Hermann Lotzes Werken einen unvergleichlichen Kommentar dazu besitzt.

R. v. Wichert, Oberstleutnant a. D., hat eine Reihe von

Vorträgen unter dem Titel »Die ewigen Rätsel« (1889) veröffentlicht, in denen er über den Instinkt, das Gesetz der Erhaltung der Kraft, das Atom, das Problem der Sprache, den Kampf um die Seele, über Notwendigkeit und Freiheit, Raum und Zeit, das Schöne, über Sinn und Verstand, Zweck im Weltall, Wissen und Glaube und den Utilitarismus nach Lotzes Vorbild handelt. Auch seine Schrift »Die Lebenskraft« (1893) tritt auf Lotzescher Grundlage der Ansicht einer besonderen Lebenskraft, abgesehen von den physischen und chemischen Kräften des Organismus, entgegen und sieht die Aufgabe der Wissenschaft darin, die Beziehungen der einzelnen Teile des lebendigen Körpers auf dieselben Gesetze zurückzuführen, welche auch abgesehen vom Leben das Verhältnis der Stoffe zu einander regeln. Die Lebenserscheinungen finden ihren Grund in besonderen Lagerungen der Atome und den dadurch bewirkten Kräften, die ihren Ursprung in einem über das Bereich jeder Wissenschaft hinausliegenden Schöpfungsakt haben. Wie die physikalischen und chemischen, so bedürfen auch die geistigen Kräfte realer Träger oder Substanzen und zwar ist für die geistigen Tätigkeiten eine einheitliche Substanz, die Seele, anzunehmen.

Hugo Sommer endlich, geboren 1839, gestorben 1899 als Oberamtsrichter in Blankenburg am Harz, und Hermann Langenbeck vertreten die Lotzeschen Gedanken, der erstere in den Schriften »Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit« (Berlin 1882, 2. Aufl. 1885), »Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntnis von der Idealität von Raum und Zeit« (ibid. 1882). »Gewissen und moderne Kultur« (ibid. 1884) und »Individualismus und Evolutionismus« (ibid. 1887), der andere in dem Werke »Das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Psychischen im engeren Sinne« (Berlin 1868).

b. Der Lotzeschen Philosophie verwandte Denker.

Nicht seine Schüler, aber Lotzes Philosophie verwandt sind die Gedanken einer Anzahl von neueren Denkern, welche besonders das ethisch-religiöse resp. idealistische Moment seiner Philosophie aufgriffen und weiter zu bilden suchten. Wir nennen von ihnen Günther Thiele, J. L. A. Koch, Edmund Pfleiderer, Richard Falckenberg und Ludwig Busse. Auch Friedrich Rohmers, Julius Baumanns, K. Dieterichs, Hugo Delffs, Nikolaus Stürkens, E. F. Wynekens, Georg Runzes und Karl Schwarzkopffs Systeme resp. Grundgedanken sollen hier ihre Erledigung finden.

Günther Thiele wurde 1841 geboren, wirkte als Professor der Philosophie in Königsberg und lebt seit 1898 in gleicher Stellung in Berlin. Er schrieb: »Wie sind die synthetischen

Urteile der Mathematik a priori möglich?« (Halle 1869), »Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus« (ibid. 1876), »Grundriß der Logik und Metaphysik« (ibid. 1878), »Die Philosophie Kants« (ibid. I. 1882, II. 1887), »Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit« (Berlin 1895), »Kosmogonie und Religion« (ibid. 1898) u. a. Die in diesen Schriften entwickelten Grundgedanken sind folgende: Die äußere wie innere Welt ist als das, als was sie vor unserem Bewußtsein steht, nur Erscheinungswelt, Produkt des Ich. Das ihr zu Grunde liegende Ding an sich und das Ich stehen in Wechselwirkung und sind bloße Glieder eines über sie übergreifenden Wesens Gott. Das Ich ist ein wissendes Subjekt, auch in Gott muß ein Wissen sein, da das Wissen ein Teil von ihm ist und auch das Ding an sich eine Vielheit von Ich einschließt. Gott ist die absolute Identität von Wissen und Sein, er ist das absolute Selbstbewußtsein, das über dem endlichen Ich steht, in welchem alle endlichen Ich ihren gemeinsamen, einheitlichen Urquell haben und durch den alles endliche Sein in überzeitlicher Schöpfung besteht. Die Welt hat ihr Bestehen und ihre Einheit nur in und durch Gott, aber als absolutes Selbstbewustsein steht Gott über der Welt und beherrscht sie. Wie das Zugleichseiende durch das absolute Ich seine Einheit und sein Bestehen hat, so findet auch die Entwicklung ihre Begreiflichkeit nur in Gott: als absolutes Ich über aller Entwicklung stehend, hat er in Vergangenheit und Zukunft den von ihm gesetzten einen Endzweck gleich gegenwärtig; wie das Gleichzeitige in der Wechselwirkung zur Einheit zusammengeschlossen ist, so sind Anfang und Ende der Entwicklung vielmehr in einander und dadurch ebenfalls ein in sich geschlossenes Ganzes. Der Mechanismus ist nur die umgekehrte Zwecktätigkeit und diese die Umkehrung von jenem, in Wahrheit aber sind, wie das Angezogenwerden von A durch B zugleich das Angezogenwerden von B durch A ist, ebenso auch Mechanismus und Zwecktätigkeit eins; nur für die endliche Betrachtung fallen sie auseinander, in dem über aller Entwicklung stehenden absoluten Ich finden sie ebensosehr ihre Einheit, wie die scheinbar sich ausschließenden gleichzeitigen Einzelnen. Diese schon in der Logik und Metaphysik entwickelten Gedanken erfuhren ihre Vertiefung in der »Philosophie des Selbstbewußtseins«, in welcher Thiele die sachliche Berechtigung des religiösen Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit darzulegen versuchte. Alle Wahrheit, welche im Grunde nur e i n e Wahrheit ist, gipfelt ihm hier in der Religionsphilosophie und

findet ihren endgültigen Abschluß in dem Begriff der Persönlichkeit: nur der Mensch als Person ist frei und verantwortlich, nur die persönliche Unsterblichkeit hat sittlichen Wert, nur der persönliche Gott bietet dem religiös-sittlichen Bedürfnis volle Befriedigung. Da der eigentliche Kern im Begriff der Persönlichkeit das Selbstbewußtsein ist, bezeichnet Thiele seine Religionsphilosophie als Philosophie des Selbstbewußtseins. Der gegebene Grund, auf dem und in dem alles Erkennen ruht, ist das Gegebene. Die Empfindungen sind gleichsam das feste Erdreich, das der Baum der menschlichen Erkenntnis mit seinen Wurzeln umschließt, um sich desto sicherer in lichte Höhen zu erheben. Aber er erhebt sich durch eigene Kraft und organisiert sich nach eigenen Gesetzen, so gewiß er auch den Stoff zu seinem Aufbau dem Erdreich entnimmt. »Nach eigenen Gesetzen erfaßt die Denkkraft die Empfindungen, unterscheidet sich und vergleicht sie, und jede ihrer Bestimmtheit gemäß einfügend, verknüpft sie dieselben in den mannigfaltigsten qualitativen und quantitativen Beziehungen zu jenem unerschöpflichen Formenreichtum, den die sinnliche Erscheinungswelt in Gestalten, Bewegungen und Veränderungen, im Zugleich und Nacheinandersein einschließt, und von allen gesetzmäßig fortschreitenden Synthesen a priori besteht innerhalb der Erscheinungswelt die letzte und höchste darin, daß wir die unendliche Fülle der einzelnen Formen des Seins und Geschehens verbinden in der einen Form der allumfassenden Raum- und Zeitanschauung.« Aber eine objektive Existenz und durchgehende Gleichmäßigkeit können diesem absoluten Raum und dieser absoluten Zeit nur dadurch gesichert werden, daß sie selbst schließlich von dem ewigen Sein des einen Urgrundes aller Dinge abhängig sind. Dieser Urgrund aller Dinge oder das Unbedingte ist seinerseits nicht nur ohne Grund, sondern hat vor allem die positive Bedeutung, daß er schlechthin selbständig, causa sui ist. Der causa sui ist die absolute Notwendigkeit wesentlich. Diese Notwendigkeit aber wird durch Gottes absolutes Selbstbewußtsein zur absoluten Freiheit: Gott ist ein allwissender und absolut frei wollender Gott. Die materialistische Auffassung des Seelenlebens ist unmöglich. Jeder Wissensakt, durch welchen sich das Seelische vom Physischen specifisch unterscheidet, hat zur unmittelbaren Grundlage eine einfache wissende Substanz, wie überhaupt das ganze bewußte und zugehörige unbewußte Seelenleben eines Menschen nur einer einfachen Substanz zuzuschreiben ist. Während die Gegenstände des äußeren Sinns sich beständig in Fluß befinden, d. h. veränderlich sind, bildet die Seelensubstanz

ein Beharrliches. Die menschliche Seele ist immateriell. Die Identität von Wissen und substantiellem Sein ist das Ich als Selbstgefühl. Das Ich ist kein Sichselbstdenken oder Sichselbstempfinden, sondern Selbstgefühl oder näher als Identität des Wissens mit dem Substanzsein der Seele überzeitliches Selbstgefühl. Das überzeitliche Ich ist frei, weiß sich frei und will frei sein. Die Wahlfreiheit desselben ergibt sich negativ daraus, daß Äußeres nur durch die inneren Zustände des Ich auf dasselbe einen Zwang auszuüben vermag, positiv daraus, daß es im Laufe der Zeit wiederholt zwischen entgegengesetzten Motiven entscheiden und wählen kann. So hat der Satz des Grundes an dem die Wahlfreiheit einschließenden Wesen des überzeitlichen Ich seine Grenze. Die menschliche Seele ist unsterblich. Wenn das Bewußtsein mit dem Tode auch gänzlich schwände, so bliebe trotzdem die Seelensubstanz zurück. Befreit vom Organismus wird die Seele am Wissen im überzeitlichen Ich, an der Nachwirkung ihres menschlichen Daseins und an fortbestehender Wechselwirkung einen Lebensinhalt haben. Es könnte auch bereits im vormenschlichen Dasein der Seele ein gewisses Denken bestanden haben, ohne daß dieses erinnerlich zu sein brauchte, doch liegt die Annahme, daß damals nur ein Fühlen möglich war, näher. Der Zweck des menschlichen Daseins oder der Verbindung der Seele mit dem leiblichen Organismus ist der, daß die Seele durch das Empfinden und Denken die Vorstellung der Außenwelt gewinnt, die Welt der Dinge, von welcher der Mensch nur ein verschwindender Teil ist, erkennt und im Zusammenhang mit und im Gegensatz zu dieser Welt sich zur Selbst- und zur Gotteserkenntnis erhebt: die Seele hat sich denkend zum selbstbewußten und freitätigen Wesen zu entwickeln und ihrer Aufgaben, mehr und mehr Gottes Ebenbild zu werden, völlig bewußt zu werden.

J. L. A. Koch wurde 1841 in Laichingen geboren, studierte Medizin und Philosophie und wurde später Direktor der W. Staatsirrenanstalt Zwiefalten. Er schrieb: »Erkenntnistheoretische Untersuchungen« (Göttingen 1883), »Grundriß der Philosophie« (ibid. 1884, 2. Aufl. 1885), »Die Wirklichkeit und ihre Erkentnis« (ibid. 1886), »Leitfaden der Psychiatrie« (ibid. 2. Aufl. 1889) u. a. Die Wurzel aller menschlichen Weltauffassung ist nach Koch der dreifache Glaube an die reale Existenz einer sinnlichen Außenwelt, eines einheitlichen Ich als eines besonderen inneren Seins im Menschen und einer Welt über uns. Die Idee dieses dreifachen Glaubens findet ihre Begründung durch das faktische Vorhandensein desselben in der Meinung der Menschen. Koch sucht die Ideen

Gott und Natur, Freiheit und Unsterblichkeit des Geistes, Schöpfung u. s. w. in ihrem Recht zu erweisen und als wissenschaftliche zu begründen. Seine Untersuchungen gipfeln in dem schließlichen Bekenntnis: Wir können nicht anders als annehmen, daß Gott die Welt geschaffen hat, sie trägt und hält, wenn er ihr auch wieder gegenübersteht in selbständiger Persönlichkeit, und daß er sie zu einem sittlichen göttlichen Ziele der Vollendung hinführt. Jede andere Annahme widerstreitet dem Sinn in der Welt.

Edmund Pfleiderer wurde 1842 in Stetten geboren, wurde 1873 Professor der Philosophie in Kiel und wirkt seit 1877 in gleicher Stellung in Tübingen. Seine wichtigsten Schriften sind »G. W. Leibniz« (Lpz. 1870), »Die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit« (Kiel 1874), »Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie« (Berlin 1874), »Der moderne Pessimismus« (ibid. 1875), »Die Idee eines goldenen Zeitalters« (ibid. 1877), »Die Philosophie und das Leben« (Tübingen 1878), »Zur Ehrenrettung des Eudämonismus« (ibid. 1879), »Eudämonismus und Egoismus« (Lpz. 1880), »Kantischer Kriticismus und englische Philosophie« (Halle 1881), »Arnold Geulinx« (Tübingen 1882), »Leibniz und Geulinx« (ibid. 1884), »Lotzes philosophische Weltanschauung« (Berlin 1882, 2. Aufl. 1884), »Die Philosophie des Heraklit von Ephesus« (ibid. 1886), »Zur Lösung der platonischen Frage« (ibid. 1888), »Sokrates und Plato« (Tüb. 1896), »Zur Frage der Kausalität« (ibid. 1897) u. a. Nach Pfleiderer ist der einzig berechtigte, weil wahrhaft sittliche Standpunkt der Standpunkt des ethischen Eudämonismus, d. h. der vollen und freudigen Hingabe an die großen und schönen Ziele des Menschenlebens. Jeder, der diesem Ziel nachstrebt, ist auch bei geringer Lustempfindung glücklich. »Jeder kann es zum Frieden bringen, welches ethische Gefühl doch zweifellos über dem Nullpunkt des Empfindens steht und nicht bloß mit Vorwurfslosigkeit identisch ist. Jeder kann dies und nicht erst als Greis mit Silberhaaren; denn es ist ja doch seltsam, die Zeit des Jammers und die der Erlösung in so exaltierter Abstraktheit auseinanderzureißen, statt beide wesentlich und frühzeitig in einander zu verpflechten, wobei ich natürlich ein verschiedenes Mischungsverhältnis zu verschiedenen Zeiten nicht leugne. Wenn aber die Jugendzeit glücklich ist mit ihren hochgespannten Idealen, so mag in ihrem Nachglanz das reife Alter mit seiner nüchternen, aber sittlich gediegenen Wirklichkeit befriedigt sein« (Der mod. Pessim.). Der Lebenszweck des Menschen ist die Ausübung der Sittlichkeit und des Charakters. Der Lohn ist der innere Friede. Aber nicht soll man um dieses Friedens willen sittlich wie um

des Himmels willen fromm sein, sondern wir haben sittlich zu sein, weil wir sollen; hierin hat Kants Rigorismus vollkommen recht. Alsdann fällt uns auch ungesucht, jedoch nie fehlend, die sittliche Befriedigung zu.

Richard Falckenberg wurde 1861 in Magdeburg geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Erlangen. Er schrieb »Über den intelligiblen Charakter« (Halle 1879), »Grundzüge der Philosophie des N. Cusanus« (Lpz. 1879), »Geschichte der neueren Philosophie« (ibid. 1886, 5. Aufl. 1905), »Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie« (ibid. 1890), »Hilfsbuch der Geschichte der Philosophie seit Kant« (ibid. 1899) und »Hermann Lotze« (Stuttg. 1901 ff). Falckenberg gibt außerdem die Sammlung »Frommanns Klassiker der Philosophie« heraus (Stuttg.). Falckenberg sieht in dem Lotzeschen das bedeutendste der nachhegelschen Systeme, welches nach ihm beweist, daß der naturwissenschaftliche Geist einer Versöhnung mit idealistischen Überzeugungen über die höchsten Fragen nicht widerstrebt, und daß ein starkes Verlangen nach ihrer Lösung heute vorhanden ist. Die Erneuerung des Fichte-Hegelschen Idealismus mittels einer Methode, welche den Anforderungen der Gegenwart durch engeren Anschluß an die Erfahrung, allseitige Verwertung der Erträgnisse der Natur- und Geisteswissenschaften und durch strengen und behutsamen Beweisgang gerecht wird, scheint ihm die Aufgabe der Zukunft zu sein.

Ludwig Busse wurde 1862 geboren, wirkte von 1887—1892 als Professor der Philosophie in Tokio (in Japan), seit 1898 in Königsberg und ist seit 1904 in Münster i. W. Wir nennen als seine wichtigsten Schriften »Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas« (Berl. 1885), »Streifzüge durch die japanische ethische Literatur der Gegenwart« (Tokio 1892), »Philosophie und Erkenntnistheorie« (Lpz. 1894), »Die Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie« (Tüb. 1900), »Geist und Körper, Seele und Leib« (Lpz. 1903). Busse gliedert die Wirklichkeit in Principien als denknotwendige, apriorische Normen — sie begründen die Metaphysik —, Tatsachen als nicht notwendige, aber durch die Erfahrung erkennbare Gestaltung der Welt — sie begründen die historische und empirische Wissenschaft sowie die Naturphilosophie und Psychologie — und Werte als Normen, denen die Welt entsprechen soll — sie begründen Ästhetik und Ethik —. Diese Grundbestandteile der Wirklichkeit beruhen auf einem einheitlichen Weltgrunde als dem Quell aller Wahrheit, dem schöpferischen Urgrund aller Dinge und dem Ursprung aller Werte: Gott ist eine allweise, allmächtige und

heilige Persönlichkeit. In dem Werke »Geist und Körper u. s. w.«, einem der bedeutsamsten psychologischen Werke der Neuzeit, tritt Busse gegenüber den materialistischen und parallelistischen Auffassungen der Seelenfrage für die Theorie der Wechselwirkung ein. Von den drei Teilen, in die das Buch zerfällt, ist der zweite der eigentlich das Thema behandelnde und deshalb bei weitem der umfangreichste. Der erste Teil schickt eine kurze und bündige Widerlegung des Materialismus mit Hilfe des bekannten idealistischen Arguments einerseits und einer Beweisführung auf Grund der Unvergleichlichkeit des Psychischen und Physischen, wie sie die von den Materialisten verlangte Verwendung des Kausalitätsgesetzes näher bestimmt, andererseits voraus. Der zweite, der Hauptteil spricht zuerst von den verschiedenen Formen des psychophysischen Parallelismus: eine nur empirische Theorie des Parallelismus, etwa der Arbeitshypothese, ist ungenügend, widerspruchsvoll und auch wirklich nirgends durchgeführt; nur als metaphysisches kann ein System des Parallelismus ausgearbeitet werden; ebenso kann ein partieller Parallelismus, der etwa nur jedem physischen einen psychischen Vorgang entsprechen läßt, aber nicht umgekehrt, nicht konsequent genannt werden; der Parallelismus kann nur realistisch-monistisch oder idealistisch-monistisch oder dualistisch sein. Die Gründe, aus denen der psychophysische Parallelismus angenommen zu werden pflegt, sind auch zugleich die Vorteile, die er bietet: die Ansprüche idealer Weltauffassung lassen sich mit der Forderung materialistischer Welterklärung vereinigen. Die Geschlossenheit der Naturkausalität und die Erhaltung der Energie bleiben als Prinzipien unangetastet. Das lange Kapitel über die Nachteile des Parallelismus ist ein Muster sorgfältiger Sammlung und scharfer gründlicher Kritik. Zunächst wird der metaphysische Unterbau des Neospinozismus und der Identitätsphilosophie durch eine immanente logische Analyse zerstört, dann folgt als eines der interessantesten Abschnitte des Buches die Bekämpfung des idealistisch-monistischen Parallelismus in seinen metaphysischen Grundzügen. Obgleich die Möglichkeit zugestanden wird, den Parallelismus zwischen physischen Phänomenen und psychischen intelligiblen Vorgängen auf jenem philosophischen Grunde durchzudenken, wird doch die Wechselwirkung von Busse als eine besser zu verstehende Folge des Idealismus vorgezogen. Die Argumentation des Verf. erreicht in der Idee von einem auf psychischer Seite bleibenden Rest, der in dem Gedanken des Parallelismus selbst besteht, ihre logisch-kritische Höhe. Einen weiten Raum nimmt die scharfsinnige Darlegung der Konsequenzen

der bekämpften Theorie ein. Für Begriffe und Synthesen lassen sich ebensowenig physische Analoga finden wir für die Einheit des Bewußtseins. Wenn auch ein rein psychischer Kausalzusammenhang denkbar ist, so sind doch die Unmöglichkeiten, welche aus der Automatentheorie, der reinen physischen Reihe resultieren, so handgreiflich und unüberwindlich, daß weder die Assoziationstheorie Ziehens noch die Aktionstheorie Münsterbergs, selbst wenn ihre eigene Fehlerhaftigkeit hingenommen werden könnte, die kulturlosen und biologischen sich so ergebenden Anschauungen vor der Verurteilung als Unsinn bewahren würden. Mit Energie tritt Busse bei Besprechung der psychologischen Konsequenzen des Parallelismus für den Seelensubstanzbegriff ein und bekämpft die pluralistische Psychologie; mit nicht minder scharfen Waffen streitet er wider die mechanistische Psychologie. Besonders erwähnenswert ist in diesem Abschnitt die Antinomie des logischen Denkens und seiner Notwendigkeit und des kausalmechanischen Zusammenhangs der Gehirnprozesse als eine Konsequenz des psychophysischen Parallelismus; die Seele wird in einen bloßen Mechanismus von gesetzmäßig zusammenhängenden psychichen Urelementen oder Psychosen verwandelt. So bleibt für B. nur die psychophysische Wechselwirkungstheorie als einzige Möglichkeit übrig. Der dritte Teil gibt als Schlußbetrachtung eine kurze Übersicht über eine idealistisch-spiritualistische Weltanschauung und zeigt den Verf. als Anhänger eben dieser Metaphysik, die sich ihm als die wohl einzig denkbare erwiesen hat. Zu erwähnen ist noch, daß selten wohl ein philosophisches Buch flüssiger und verständlicher geschrieben worden ist als dieses Bussesche.

Friedrich Rohmer wurde 1814 geboren; er lebte anfangs in Zürich und später in München; er starb 1856. Seine Hauptschriften sind »Speculationis initium et finis« (München 1855), »Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten« (Nördl. 1856), »Gott und seine Schöpfung« (herausg. ibid. 1857) und »Der natürliche Weg des Menschen zu Gott« (herausg. ibid. 1858). Die 3 letzten Schriften sind vereinigt als Bd. 1 von Rohmers Wissenschaft und Leben unter dem Titel »Die Wissenschaft von Gott« (herausg. Nördl. 1871 von J. C. Bluntschli); Bd. 2 und 3 erschien auf Grund mündlicher Überlieferung und schriftlicher Aufzeichnung (Nördl. 1885) unter dem Titel »Wissenschaft vom Menschen« von Rud. Seyerlen, Bd. 4 und 5 bringt Rohmers Leben und wissenschaftlichen Entwicklungsgang von Bluntschli und (ergänzt) von Seyerlen (München 1892). Rohmer sucht in seiner Spekulation einen über den Pantheismus und teilweise auch Theismus hinausgehenden

Gottesbegriff zu gewinnen. Er kommt dazu durch folgende logische Entwicklung. Sucht der Mensch zu allem Dasein einen Grund, so wird er dabei zunächst zum Wegdenken alles Seienden geführt. Das Unbegrenzte, auf welches er stößt, ist dem einen das Nichts, dem andern der Raum, dem dritten die Ruhe, dem vierten die Finsternis, dem fünften die Indifferenz, dem sechsten eine unendliche Unterlage. Alle diese Bestimmungen des Urgrundes sind unbestimmt, weil ihnen das Positive fehlt. Aus diesem Dunkel führt die Erkenntnis heraus, daß der Mensch sich kein Sein als einfaches denken kann. Da der Grund noch nicht das Sein, aber die notwendige Voraussetzung des Seins ist, so folgt daraus die wichtige Wahrheit, daß der Mensch sich das Sein nicht als einfaches denken kann. Wirkliches Sein ist logisch nur denkbar als die Verbindung zweier Gegensätze, einer nicht seienden Voraussetzung des Seins als erster Potenz und einer zweiten Potenz, die aus jener Voraussetzung entspringt. Alles Sein ist folglich dualistisch, weil seine Gegensätze zugleich seine Teile sind. Aus der Verbindung von Nichtsein und Werden entsteht das Sein, das eine unbegrenzte und unendliche Sein. Die Verbindung ewiger Ruhe mit unendlicher Bewegung ergibt unendliches Leben, unendliche Selbstbewegung. Das unendliche Sein ist Verbindung der ewigen Vollkommenheit mit unendlicher Vervollkommnung als Entwicklung, welche das Selbstbewußtsein in sich schließt. Indem die Eigenschaft zur Ursache hinzutritt, die Indifferenz zur Differenz sich erhebt, das Dunkel vom Licht erhellt wird, die Idee ihren Grund offenbart, wird das ewig unendliche Sein seiner selbst bewußt, und zwar in unaufhörlich fortschreitendem, steigendem Bewußtsein, da es kein Selbstbewußtsein geben kann, welches nicht ursprünglich in der Unbewußtheit des ewigen Grundes als Anlage geruht hat, und auch das Bewußtsein, wie die Bewegung aus der Ruhe, nur in unendlicher Weise aus der ursprünglichen Unbewußtheit sich entwickeln kann. Indem nun die Eigenschaft die Teile der Unterlage offenbar macht, tritt das unendliche Sein in die Erscheinung, die wir Körper nennen. Da dieser als Materie von dem selbstschaffenden Geiste gebildet ist, so ist die Materie nicht tot, sondern vom Geist erfüllt. Die auf dieser Grundlage ruhende makrokosmische Weltanschauung Rohmers ist folgende: Der Innbegriff alles Seins zerfällt in zwei wesentlich verschiedene Existenzen, die eine ursprüngliche, unbegrenzte und unendliche Existenz, d. h. den Makrokosmos, und zweitens die Menge abgeleiteter und notwendiger beschränkter Existenzen, d. h. die Mikrokosmen. Die Verbindung beider macht das Weltall aus, denn das Weltall

ist nicht ein Wesen, es besteht aus dem einen Gott und aus Gottes Geschöpfen. Das Universum als der Körper Gottes ist sowohl in beständiger Bewegung als auch in stetem Wachstum und ewiger Entwicklung begriffen, da es kein toter, sondern ein geisterfüllter Stoff ist. Der makrokosmische Weltgeist ist Gottes Geist. Das Universum ist daher nicht von Gott erschaffen, sondern in Gott geworden; nur die Mikrokosmen, d. h. die Pflanzen, Tiere und Menschen sind erschaffen. Wie der Weltkörper ins Unendliche fortwächst und den gewordenen Entwicklungsgang des göttlichen Lebens offenbart, so erhebt sich auch der Geist Gottes, welcher die Bedingung des Wachstums jenes ist, ins Unendliche. Dieser Geist aber ist ein persönlicher Gott, dessen Selbstbewußtsein erwachte, als er sich von seinem Untergrund, der Urmaterie, unterschied. Da zum Wesen Gottes Materie und Bewegung gehören, sind Raum und Zeit zwei gegensätzliche Bestandteile Gottes. Die Hauptdifferenz zwischen Gott und seinen Geschöpfen ist die, daß seine Anlage und Entwicklung unbegrenzt ist, während die seiner Geschöpfe immer beschränkt bleibt. Gott hat die Geschöpfe nicht geschaffen, weil er ihrer bedurfte, sondern weil er dem schöpferischen Drange seines eigenen Wesens folgen mußte. Die Geschöpfe Gottes sind seine verkörperten Ideen. Der Mensch allein unter den uns bekannten Geschöpfen ist ein geistiges Selbstwesen, welcher wie Gott mit Schöpferkraft und Anlage zur Selbstentwicklung, wenn auch in beschränkter Weise, ausgerüstet ist. Der Mensch besteht aus Körper und Seele. Die Möglichkeit der Individualität liegt im Individualgeist. Jeder Mensch ist eine andere Person, weil jede Geistesanlage eine besondere Zeitidee Gottes ist. Der Individualgeist ist deshalb nicht eine bloße Fortpflanzung des Geschlechts, sondern hat seinen Ursprung im göttlichen Geiste, weil er eine besondere Idee Gottes ist. Die Individualgeister der Mehrzahl der Menschen sind nur Teilideen Gottes. Doch kann sich, wie in den welthistorischen Persönlichkeiten, auch sein Gesamtgeist in einem Menschen offenbaren. Der Tod des Menschen bringt keine Vernichtung, sondern Rückkehr in das makrokosmische Leben. Sobald die menschgewordene Idee Gottes ihre Aufgabe in der endlichen Welt erfüllt hat, löst sie sich vom Leibe los. Die Materie desselben verfällt der makrokosmischen Materie, der sie entstammt, während das seelische Element seinen Fortbestand in der Gattung und göttlichen Erinnerung hat. Der Individualgeist des Menschen aber kehrt in den göttlichen Geist zurück, der ihn als Einzelidee gedacht hat. Später werden die Individualgeister von neuem inkorporiert,

da Gottes Leben von selbst zu immer neuen und höheren Schöpfungen treibt. Aus der endlichen Welt wird eine bessere und vollkommenere, in der die früheren Ideen und Geschöpfe in verklärter Art erstehen und ihre volle Selbständigkeit wiedererlangen. Das neue Leben bringt natürlich auch neue Aufgaben mit sich.

Julius Baumann wurde 1837 in Frankfurt a. M. geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Göttingen. Seine hervorragendsten Schriften sind: »Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie« (Lpz. 1868 f.), »Philosophie als Orientierung über die Welt« (ibid. 1872), »Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie« (ibid. 1874), »Handbuch der Moral nebst Abriß der Rechtsphilosophie« (ibid. 1879), »Platos Phädon« (Gotha 1889), »Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen« (ibid. 1890), »Einführung in die Pädagogik« (Lpz. 1890), »Elemente der Philosophie« (ibid. 1891), »Die grundlegenden Tatsachen zu einer wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht« (Stuttg. 1894), »Die Grundfrage der Religion« (ibid. 1895), »Wie Christus urteilen und handeln würde, wenn er heutzutage unter uns lebte« (1896), »Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre« (Lpz. 1898), »Neuchristentum und reale Religion« (Bonn 1901), »Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte« (Gotha 1903) und »Dichterische und wissenschaftliche Weltansicht« (ibid. 1904). Baumanns Philosophie ist eine Synthese zwischen Idealismus und Realismus auf idealistischer Grundlage. Die Philosophie ist ihm das Bestreben, sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die letzten Prinzipien in der Welt zu orientieren. Der Begriff des Wissens, der Grundbegriff aller Philosophie und Wissenschaft, ist weder als ursachliches noch als genetisches Wissen an sich zu fassen, sondern geht auf ein gewisses Vorstellen zurück. Wissen heißt äußere und innere Tatsachen in ihrer Eigentümlichkeit auffassen, und nur wo und wiefern Ursachliches und Genetisches zu diesen Eigentümlichkeiten mitgehört, wird das Wissen gleichfalls ein ursachliches und genetisches. Das Denken hat so die Freiheit, sich nach der Natur der Dinge zu richten, und beugt nicht diese nach sich oder seinen eingebildeten Beschaffenheiten. Unser Wissen bilden Vorstellungen, und die Urtatsache desselben ist der Satz: »Ich stelle vor«, und zwar theoretisch, fühlend und wollend. Wir kennen nicht die Dinge an sich, sondern nur unsere Vorstellungen: »ein Ding kenne ich nicht direkt, es ist nicht direkt als Ding in mir; soweit es in mir ist, ist es in meinem Vorstellen; in mir

heißt gar nichts als in meinem Vorstellen, und in meinem Vorstellen ist nichts als: ich stelle es vor« (Philos. als Orient.). Von diesem idealistischen Standpunkt gelangt Baumann zum Idealrealismus, indem die Sinneswahrnehmungen als Sinnes- oder Wahrnehmungsdinge mit ihren Eigenschaften und Wirkungen auf uns und auf einander gesetzt werden, eine Annahme, welche zur »mehreren« Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen gemacht wird. Das Mehrerklärenwollen ist ein tatsächlicher Befund unseres Ich. Es wird uns durch die realistische, d. h. wirkliche Annahme äußerer Dinge vieles in unseren Wahrnehmungen verständlicher, was bei dem strengen Idealismus unerklärt bleibt. Die Realität, die ich den Dingen zuschreibe, ist nichts weiter, als daß ich den möglichen Gedanken »Realität außer mir und unabhängig von meinem Vorstellen« zu einem wirklichen erhebe um der Erklärung der Eigentümlichkeiten der Wahrnehmung willen. Die Realität besteht darin, daß wir ein Ding als Subjekt mit Eigenschaften als außer unserem Vorstellen wirklich und unabhängig von demselben seiend setzen. Durch genauere Untersuchung der Wahrnehmung ergibt sich dann eine Scheidung in das, was den Dingen gelassen, und das, was dem auffassenden Geiste zugesprochen werden muß. Der Dualismus von Geist und Materie bleibt bestehen. Sowohl die Kantische Ansicht von den Dingen an sich überhaupt als auch der jetzt beliebte »geisterartige« Realismus sind unhaltbar. — Auf diesen Grundlagen stellt Baumann die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften und ihre tatsächlichen Beziehungen zu einander fest, wie die Grundbegriffe und Methoden der Naturwissenschaft und Mathematik, der Logik, die Begriffe über den Menschen, die der Moral, Religion und Ästhetik. Wir heben unter ihnen die Grundbegriffe der Religion hervor, wo Baumann bei der Frage nach der Realität der Gottheit die erkenntnistheoretischen Beweise für das Dasein Gottes verwirft und dieses durch praktische Motive begründet. Der praktische Beweis für die Existenz der Gottheit ist folgender: Wir bilden uns einen Begriff von unserer sittlichen Bedürftigkeit als einen möglichen; wir versuchen es dann mit ihm als einem wirklichen, d. h. wir nehmen an, Gott sei wirklich, und verfahren praktisch unter dieser Voraussetzung. Wenn nun diese Voraussetzung sich uns bewährt, d. h. wir die Kräftigkeit des sittlichen Lebens gewinnen, die Umwandlung unseres ganzen Daseins, welche infolge dieser Kräftigkeit der sittlichen Ideen eintritt, so sind wir von Gottes Dasein überzeugt, weil wir seine Wirksamkeit in uns erfahren haben. Da alle Kräftigung des sittlichen Lebens, d. h. des Lebens der tätigen Liebe, an der Religion

hängt, in der Religion aber Gott seiend und wirklich gedacht wird, so haben wir mit der religiösen Erfahrung als einer wirklichen Gott selbst als wirklich zu denken. Wer daher zur Religion gebracht werden soll, in dem muß die sittliche Bedürftigkeit erweckt und geschärft werden; um ganz sittlich zu sein, wird der Mensch religiös; die wahre Sittlichkeit ist zugleich die höchste Frömmigkeit, das Leben in und aus Gott. Durch diese Anknüpfung unseres sittlichen Lebens an Gott entsteht ein Einleben unseres innersten Gemütes in ihm, woraus nach B. die reale Unsterblichkeit des Menschen mit Recht gefolgert wird.

Nikolaus Stürken, Verfasser von »Metaphysische Essays« (Hamburg 1882), sucht den Theismus auf empirische Weise zu gewinnen. Alle Erkenntnis ist ihm nur durch direkte oder indirekte intellektuelle Erfassung möglich. Das fremde Ding muß sich irgendwie dem Intellekte offenbaren, sowie das eigene Lebenswesen dem eigenen Bewußtsein. Dies geschieht in uns durch unsere eigene intellektuelle unbewußte Seelentätigkeit, indem sie in bewußte intellektuelle Tätigkeit übergeht. Die Seele ist nicht als tabula rasa zu denken, sondern als ein im kontinuierenden Denken beständig aus ihrem reichhaltigen Innern schöpfendes immaterielles und intellektuelles Etwas. Darin liegt auch der Erweis der Notwendigkeit ihrer Existenz. Der Inbegriff der eigenen Seele sowie das Wassein der Dinge bleibt uns verschlossen. Hier liegen die Schranken unserer Erkenntnis. Indem wir denken, empfinden und wahrnehmen, wirft sich uns aus der Fähigkeit des Denkens die unabweisliche Frage auf: woher sind wir? woher empfangen wir die Gabe des Denkens? Wir leben außerdem in einer Welt von unbegrenzter Mannigfaltigkeit unter körperlichen Dingen. An alle dem darin Veränderlichen und mit uns Kontinuierenden nehmen wir erst die eigene Kontinuität unseres Daseins wahr. »Unsere Wahrnehmungen der Dinge sind ganz absolut von der Örtlichkeit derselben abhängig; sie müssen also wie wir und mit uns sein.« Unsere Frage erweitert sich also und betrifft die allgemeine Ursache, welche da sein muß, da ein Nichts nichts hervorbringen oder verändern kann. Nicht allein das Sein und das Wassein, sondern ganz besonders das Wiesein der Dinge beansprucht seine Herkunft, und alles, was Erfahrung und Wissenschaft hierüber lehrt, beansprucht kausale Aufklärung. Alledem gegenüber ist die Materie, die dem Leben offenbar äonenlang voranging, als Ursache ein relatives Nichts. Wir haben innerhalb der Natur die materiellen Kräfte und die intellektuelle Seele, der sich die intellektuellen Anordnungen in der Natur nicht verbergen

können. Die Weltursache muß dementsprechend geistiger Natur sein. Diese geistige Ursache des Ganzen ist Gott, der als unbedingter ewig, vollkommen, allmächtig und als höchste Intelligenz auch allwissend zu fassen ist.

Hugo Delff wurde 1840 in Husum geboren und lebte hier als Doktor der Philosophie; er starb 1898. Er schrieb »Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur« (Lpz. 1865), »Cäcilie, oder von der Wahrheit des Übersinnlichen« (1867), »Grundlehren der philosophischen Wissenschaft« (1869), »Dante Allighieri und die göttliche Komödie« (1869), »Welt und Weltzeiten« (1872), »Kultur und Religion« (Gotha 1875), »Prometheus; Dionysius; Sokrates; Christus« (1877), »Über den Weg, zum Wissen und zur Gewißheit zu gelangen« (Lpz. 1882), »Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion« (ibid. 1886), »Jesus von Nazareth« (1889), »Philosophie des Gemüts« (Husum 1892) u. a. Delff weist in seiner Philosophie die sogenannte empirisch-induktive Methode, innerhalb deren angeblich alle theoretischen Behauptungen aus der genauesten Kenntnis der Tatsachen lediglich hervorgehen, als unmöglich und absurd, zurück. Nicht die Tatsachen sprechen, sondern der Mensch ist es, welcher mittels der Tatsachen spricht, oder der ihnen seine Sprache gibt. Die Tatsachen können nie die erzeugenden Prinzipien, sondern nur die Mittel eines Erkennens sein. Der Mensch entwickelt in und aus den Tatsachen nur einen bestimmten Sinn, sofern er vorher schon erstens eine allgemeine prinzipielle Anschauung an sie heranbringt, die er nun appliziert und mittels der in ihnen enthaltenen besonderen Momente objektiviert und spezifiziert, und zweitens sofern aufgrund dieser prinzipiellen Anschauung diese allgemeine Übersicht der besonderen Tatsache schon in ihm vorher einen spezifischen Eindruck hervorgebracht hat, von dem er in seiner verständigen Operation ausgeht, den er mit dem Einzelnen der Erscheinung vergleicht, und aufgrund dessen er diese nun systematisch eingliedert und konstruiert. Unter diesen Umständen muß also eine andere Methode Platz greifen. Die echte Methode der Philosophie ist weder induktiv noch deduktiv, sondern ist die innere lebendige Einheit jener beiden Einseitigkeiten; sie ist durch die beiden Pole des Prinzips und der Erfahrung bedingt. Die Erfahrung ist das basische Moment, das alle Wahrheit und Gewißheit fundamentiert, während letztere an sich doch wesentlich in ihrem rationalen Charakter gesucht werden muß, gleichwie die Materie der unorganischen Welt dem physischen Organismus zu Grunde liegt, dieser aber aus einer höheren Form sich selbst und

seine Materie bildet und umbildet. So scheint es notwendig, vor allem ein Prinzip zu gewinnen und voranzustellen, das seine Gültigkeit und Wahrheit hinreichend ausgewiesen hat, dem also der Charakter der Vernünftigkeit beiwohnt, und das, wie es an sich selbst, d. h. im reinen Gedanken ist, sich den Kriterien des Gedankens bewährt. Wir müssen auf den Menschen, auf das Menschliche, das Allgemeingültige im Bewußtsein zurückgehen. In ihm offenbart sich das Göttliche und im Göttlichen eine innere notwendige Verbindung der Dinge, durch die aller mechanische Zusammenhang als völlig unwahr und auf bloßem sinnlich-subjektiven Schein beruhend ausgeschlossen wird. Das ist die Errungenschaft des weltgeschichtlichen Lebenskampfes der Menschheit, daß der Mensch vermöge innerer Ewigkeit und Göttlichkeit Herr sei über Zeit und Sinnlichkeit. — Was sich bei beginnender Selbstbeobachtung unserer intellektuellen Natur zuerst zeigt, sind einerseits Vorstellungen, innere Bilder und Reproduktionen sinnlicher Gestalten und Szenen, andererseits Begriffe. Beide enthalten zwar den gleichen Inhalt, jedoch in spezifisch verschiedener Form: dort einzeln, individuell, hier allgemein und abstrakt. Nun ist sich der Mensch nicht bewußt, die Ursache des Inhalts zu sein, der ihm vielmehr von außen gegeben wird oder zu werden scheint; die Form aber kann er sich insofern zusprechen und als Ausdruck und Betätigung eigener innerer plastischer Fähigkeit in Anspruch nehmen, als sie es gerade ist, in der er den Inhalt als eigenes Produkt hervorbringt. Mit der Form spricht sich eine bestimmte innere Konstitution des intellektuellen Menschen oder, wie wir sagen, des Bewußtseins aus. Die beiden verschiedenen Formen, in denen hier derselbe Inhalt reproduziert wird, führen uns somit auf ein zweifaches verschiedenes Bewußtsein oder vielmehr auf zwei unter die Einheit der Person vereinigten verschiedenen Bewußtseinssphären, die sich in und durch einander gegenseitig bestimmen und ergänzen: ein sinnliches Bewußtsein, das die Vorstellungen hervorbringt, die nur innere Reflexe der Wahrnehmungen sind, und ein verständiges oder geistiges Bewußtsein, das die Begriffe erzeugt. Die Begriffe bilden die innere eigentümliche Konstitution und Organisation des Bewußtseins, sie sind die inneren Urrelationen und Selbstbewegungen desselben, in denen es sich zuerst selber ausführt, um dann auch durch sie ein Wissen von Anderem sich zu konstruieren. Die am meisten allgemein anerkannten Kategorien sind die der Dependenz oder Inhärenz und der Kausalität, Grund und Folge, Ursache und Wirkung. Diese unterscheiden sich so, daß die Dependenz eine innere not-

wendige und totale Beziehung ausdrückt, die Kausalität zwar an sich eine substantielle Bedingtheit, in der sich aber die Wirkung aus der Ursache als ein bestimmt Anderes unterschieden hervorhebt und nicht deren Wesen ganz in sich einschließt oder durchaus rein involviert, so daß man wohl aus der Folge den Grund, aus der Frucht den Baum, nicht aber immer aus der Wirkung die Ursache erkennen kann. Die Kategorien des sinnlichen Bewußtseins sind Raum und Zeit. Wir können jeden Gegenstand in Raum und Zeit wegdenken, nur nicht Raum und Zeit selbst. — Die Grundlage des verständigen Bewußtseins, »das Element der Rationalität«, ist die Einheit. Diese Einheit ist das Absolute: Denken involviert als solches Absolutheit. Das Absolute ist der Begriff an sich, weil es die Totalität an sich ist. Daher ist es die Urerkenntnis, gleichsam der schlechthin allgemeine Obersatz der ganzen verschiedenen Schlußverbindung des menschlichen Denkens, von dem alles Erkennen oder Begreifen der von jener hervorgebrachten besonderen Ganzheiten, auch der Ichheit selbst abhängig ist. Ohne die Grundlage der allgemeinen Einheit oder des Absoluten kann sich überhaupt im Bewußtsein nichts außer ihm, wie es ist, porträtieren, und sich selbst kann es nicht objektivieren, es geht in lauter Zuständlichkeiten und Affektionen auf, es ist keine Tätigkeit, Freiheit und Willkür, sondern ein Leiden, ein blindes Empfindungsleben, das zwischen Reiz und Gegenwirkung schwankt. Auch dem sinnlichen Bewußtsein liegt eine allgemeine Einheit, ein Absolutes zu Grunde, aber ein solches, das nicht innerlich substantiell, sondern nur äußerlich formell verknüpft, dessen Einheit gleichsam nur quantitativ ist. So zeigt es sich von der rationellen Ureinheit bedingt und abhängig, wie die Natur vom Geist. — Die Offenbarung des Absoluten ist die Geschichte. Sie erreichte ihren Höhepunkt im Christentum. Das Christentum ist die einzig wahre Religion. Wer ein Höheres, Besseres sucht, kann nur auf tiefere Stufen zurückfallen, z. B. auf abstrakten Monotheismus, auf rohen Naturalismus, auf den Nihilismus der Buddhisten. Der Beispiele liegen genug am Tage. Es ist noch nichts Neues, geschweige Höheres hervorgebracht, lauter Rekapitulationen und Synkretismen. Das Christentum selbst ist eigentlich das einzig und wahrhaft Neue in der Geschichte, das an sich immer neu bleibt und sich immer erneut und verjüngt. Ohne das Christentum ist die Geschichte begrifflos, ein blindes sich in und um sich selber Umtreiben oder Getriebenwerden, eine sich endlos fortwälzende Kette von Vordersätzen, die nie zu ihrem Schluß gelangen, eine Eitelkeit und Nichtigkeit, von der es am besten ist, in das

Nirwana schleunigst sich zu flüchten. In ihm aber finden alle Mängel ungeahnte Ergänzung, alle Verwicklungen ihre ungeahnte Lösung; es erweist sich als die eigentümliche Erfüllung des ganzen weltgeschichtlichen Ringens um die Substanz des Bewußtseins. Das Christentum ist also die einzig unbedingt wahre, es ist jetzt die einzig mögliche Religion und kann jetzt als die Religion *κατ᾽ ἐξοχήν* angesehen werden. Aber es ist eben auch nur Religion, es hat sein Leben eigentümlich nur in dem, was im Menschen von allen sinnlichen Beziehungen ausgenommen ist. Daher muß es sich, damit dem ganzen Menschen genug geschehe, ergänzen und verbinden mit der Kultur, deren maßgebende Produktion das Werk des sogenannten Heidentums ist. Auch die Kultur schließt Göttliches ein und geht aus diesem hervor, aber nichts, was für sich als Absolutes betrachtet und als solches angebetet werden könnte, sondern das Göttliche in ihm wird jetzt erkannt als der Reflex des Gottes, dem allein Anbetung gebührt, und muß zu diesem Gott in Beziehung gesetzt und darin erhalten werden. Die wahre Verbindung und Ausgleichung zwischen Christentum und Heidentum, d. h. zwischen Religion und Kultur, ist nach Delff bis jetzt noch nicht gefunden. Die sogenannte christliche Kultur des Mittelalters und der Humanismus der Neuzeit sind nur Einseitigkeiten, die ihre Vermählung zu einer höheren Totalität erst zu erwarten haben.

Den Delffschen Gedanken stehen nicht fern H. Späth in den Schriften »Welt und Gott« (Berlin 1867), »Die 3 Grundideen einer gesunden Weltanschauung« (Oldenb. 1877) und »Theismus und Pantheismus« (ibid. 1878) und S. C. Barach, Verf. von »Die Wissenschaft als Freiheitstat« (Wien 1869) und »Kleine philos. Schriften« (ibid. 1878).

Konrad v. Dieterich, der als Doktor und Professor der Philosophie in Würzburg wirkte, geb. 1847, gest. 1888, schrieb »Kants Auffassung der physischen Geographie als Grundlage der Geschichte« (Tüb. 1875), »Kant und Newton« (ibid. 1877), »Philosophie und Naturwissenschaft« (2. Aufl. Freib. i. B. 1885), »Die Kantsche Philosophie in ihrer inneren Entwicklungsgeschichte« (ibid. 1885), »Grundzüge der Metaphysik« (ibid. 1885) u. a. D. teilt die Metaphysik in eine reine und angewandte Metaphysik. Die reine Metaphysik untersucht die allgemeinsten, mit unwiderstehlicher Notwendigkeit sich aufdrängenden oder die a priori gültigen Gesetze der Wirklichkeit, d. h. der gesamten natürlichen wie geistigen Welt, welche wir als wirklich bezeichnen im Gegensatz zu unwirklichem Scheine. Sie gliedert sich in 3 Teile. Der

erste Teil ist die Lehre von den logischen Gesetzen, nach denen wir wahres Sein und Geschehen von falschem unterscheiden, oder von den Denkformen, in welchen wir alle objektiv gültigen Dinge und Ereignisse auffassen. Sämtliche logischen Gesetze des Weltzusammenhangs aber gruppieren sich in das Inhärenz- und Kausalgesetz. Da nun in der realen Wirklichkeit als zwei nicht weiter abzuleitende oder aus einander zu erklärende, wenn auch innerlich zusammenhängende Arten des Wirklichen a) ein reales Sein von Dingen, b) ein reales Geschehen von Ereignissen unterschieden werden, so gilt für das Sein der Dinge als Grundgesetz das Inhärenzgesetz, für das Geschehen der Ereignisse das Kausalgesetz. Der zweite Teil der reinen Metaphysik ist die Lehre von den Anschauungsformen, in denen alle objektiv geltenden Dinge und Ereignisse von uns vorgestellt werden, oder von dem zeitlich-räumlichen Zusammenhang, in welchem der logische Zusammenhang alles wirklichen Seins und Geschehens für unser Bewußtsein gegenständlich erscheint: Zeit, Raum und Bewegung. Die Lehre von den Empfindungsformen, in denen uns überhaupt ein konkretes Sein und Geschehen zum Bewußtsein kommt oder die Vorstellungen einzelner Dinge und Ereignisse als reale Tatsachen gegeben werden, und von der Beziehung der Empfindungsformen zu den Anschauungs- und Denkformen bildet den dritten Teil der reinen Metaphysik. Über die Rechtmäßigkeit der objektiven Anschauung irgend welcher Reihen oder Gruppen von Sinnesempfindungen oder über die wirkliche, d. h. nicht bloß eingebildete Objektivität beliebiger sinnlicher Wahrnehmungen entscheidet dabei in letzter Hinsicht mit Sicherheit nur ihre Begreiflichkeit nach dem Kausalgesetze in seiner allgemeinsten Fassung, mit andern Worten: ihr Kausalzusammenhang mit anderen Sinnesempfindungen resp. Wahrnehmungen oder die Möglichkeit, sie überhaupt als kausal bedingte Zustände irgend eines beliebigen Subjekts, zum mindesten des wahrnehmenden Bewußtseins, zu betrachten. Der zweite Hauptteil der Metaphysik ist die angewandte Metaphysik. Sie teilt sich in eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik des Geistes. Die Aufgabe der ersteren besteht darin, die Ergebnisse der reinen Metaphysik mit den Resultaten der jeweiligen Forschung der einzelnen Erfahrungswissenschaften von der Natur in Beziehung zu setzen, um eine einstimmige Totalanschauung der äußeren Natur zu gewinnen. Die drei Probleme, um die es sich dabei handelt, sind die Bestimmung des Begriffs der Materie, der allgemeinen mechanischen Kräfte und des Entwicklungsgesetzes, welches das Werden der aus den einfachsten Elementen zusammen-

gesetzten Naturprodukte, besonders der sogenannten Organismen, resp. die Veränderung des Naturganzen beherrscht. Die Metaphysik des Geistes endlich sucht die Resultate der empirischen Geisteswissenschaften, d. h. in letzter Hinsicht der Psychologie und der Gesellschaftswissenschaft mit den Ergebnissen der reinen Metaphysik zu kombinieren. Die Hauptprobleme sind hier die Frage nach der Natur der Seele und nach der kausalen Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens. Dieterich kommt dabei zu dem Resultat, daß die psychischen Vorgänge allerdings durch die Wechselwirkung der den physischen Organismus eines Individuums konstituierenden Atome bedingt sind, daß ihr Verlauf aber gleichwohl in keiner Weise als einfaches Produkt des Naturmechanismus betrachtet werden kann, nicht einmal unter der Voraussetzung, daß die Atome als empfindende und fühlende Wesen (Monaden) gedacht werden. Sie sind vielmehr nur als Zustände irgend eines einzelnen Subjekts zu fassen, welches wenigstens so lange, als sie erfahrungsgemäß in innerem Zusammenhange stehen, d. h. als Erlebnisse eines Bewußtseins empfunden werden, ihren beharrlichen Träger im realen metaphysischen Sinne bildet und sich insofern als seelische Substanz oder Seele bezeichnen läßt. Über die absolute Einfachheit und Unzerstörbarkeit dieser seelischen Substanz kann aufgrund der empirischen Tatsachen nichts ausgesagt werden.

Ernst Fr. Wyneken, 1840—1905, ev. Pfarrer zu Edesheim in Hannover, schrieb »Das Naturgesetz der Seele oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese« (Hann. 1869), »Zur Logik des Protestantenvereins« (Gotha 1873), »Weltgeschichtliche Bedeutung des modernen Sozialismus« (1876), »Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele« (Heidelb. 1901) u. a. Die Frage nach dem unbekannten Ding an sich führt Wyneken in seinem (letztgenannten) Hauptwerke zu der Erkenntnis, daß Kant das Ding an sich als völlig unbekanntes nicht festzuhalten vermochte, und ein kritischer Überblick über den gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft, wobei sich W. besonders mit Wilhelm Ostwald und Helmholtz auseinandersetzt, beweist ihm, daß die von ihr statt des unbekannten Dings an sich angenommenen Atome und Moleküle unhaltbare Annahmen seien, sofern die fortgesetzte Teilung des Stoffs auf letzte, wirklich unteilbare Teile nicht führen kann, während doch das Postulat unserer Vernunft solche unabweislich fordert. Dagegen sucht Wyneken zu zeigen, daß im gesamten Erfahrungsgebiete uns nur ein einziger Gegenstand als ein wirklich unteilbarer bekannt sei, nämlich unsere Seele als unteilbare Bewußtseinseinheit. Daraus ergibt sich ihm die wissenschaftliche Notwendig-

keit der Hypothese, daß es Seelen seien, welche der Erscheinungswelt zu Grunde liegen. Wenn aber diese Welt als aus Seelenmonaden bestehend angenommen werden soll, so ist dieser Weltzusammenhang als steter Wechsel im Beharrlichen der Erscheinung nur zu erklären durch eine gegenseitige Einwirkung der Monaden auf einander als Kräfte, jedoch unter Annahme einer Erschöpfung der Kraft in der Einwirkung, die den Wechsel möglich macht. Und hier nimmt nun Wyneken, dem Vorbild der Naturwissenschaften folgend, die weitere Hypothese zu Hülfe, indem er sich den denkbar einfachsten Fall solcher Einwirkung seitens zweier Monaden vorstellt, welcher an sich nicht aufzeigbar ist. Daraus ergibt sich ihm für jede der beiden Monaden die dreifache Möglichkeit des Überwältigtwerdens, des Überwältigens und des Gleichgewichts. Die Frage: wie werden diese objektiven Lagen von der Einzelmonade subjektiv erlebt, beantwortet er mit Hülfe der empirischen Psychologie. Diese führt alle Seelenäußerungen auf drei zurück, nämlich Erkennen, Fühlen und Wollen. Eine nähere Betrachtung erweist, daß sich das Fühlen als ein Überwältigtwerden, das Wollen als ein Überwältigen und das Erkennen als ein Auseinanderhalten darstellt. Das ist sein sogen. Naturgesetz der Seele. So einfach das erscheint, ergeben sich doch Wyneken aus diesem Naturgesetz die weitestgehenden Forderungen, welche er durch Anwendung seines Gesetzes auf den verschiedensten Gebieten vor Augen stellt, wie z. B. der Psychologie, Logik, Philologie, Anthropologie und Kunst.

Georg Runze wurde 1852 geboren und wirkt als a. o. Professor der Theologie in Berlin. Runzes Lieblingsgedanke ist der Gedanke der Mitwirkung der Sprache bei allen, auch den religiösen Vorstellungen. Schon in seinem 1884 in der Philos. Gesellschaft zu Berlin gehaltenen Vortrage »Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen« hatte er ausgeführt, daß die Hauptschwierigkeit in jedem Erkenntnisprozeß auf dem sprachpsychologischen Gesetz beruht, daß unsere Urteilsbildung infolge der durchgängigen Bildersprache sich in dem Dilemma bewegt, entweder durch Farblosigkeit unwirklich oder durch Bilderfülle ungenau zu sein. Zu seinem ersten Entwurf einer Religionsphilosophie (im Zusammenhang mit der allgemeinen Dogmatik) 1883 zeigte er dann, daß jedes theoretische Erkennen, welches über die wortlos beschreibende Wiedergabe von Sinneseindrücken hinausgeht und sich der Sprache bedient, in der wechselseitigen Bedingtheit der drei variabeln Elemente sich bewegt: 1) Auswahl innerhalb der unendlichen Möglichkeiten von Tatsachenfeststellungen,

2) Auswahl innerhalb der unendlichen Möglichkeiten von Anlehnungen an gegebenen und beliebig kombinierten Sprachgebrauch und 3) unerläßliche und berechtigte Auswahl innerhalb der möglichen Entschließungen des individuellen Willens, nach eigenem Geschmack oder in Anlehnung an sympathische Autoritäten und deren Willensideale die Tatsachen und den Sprachausdruck zu wählen. Runze nannte diesen Standpunkt in »Sprache u. Religion« (1889) den glottologischen (sprachdialektischen) im Unterschied vom glottopsychischen (sprachpsychologischen), welch letzterem das unwillkürliche Werden der Begriffe aus der sprachlichen Metapher überwiegend ein psychologischer Vorgang ist. Es schien ihm, daß nicht bloß der Mythos die Spuren der sprachbildnerischen »Kinderkrankheit« aufweist, sondern daß bis in das abstrakteste Denken des Philosophen hinein sich eine Nachwirkung jener Abhängigkeit von der Bildform geltend macht, indem in die einzelnen Wörter und deren Verbindungen neben und über der ursprünglichen Etymologie oft eine mehr oder weniger mannigfache, unklare sprachliche Nebenvorstellung einfließt, die sich im Laufe der Zeit gewohnheitsmäßig eingebürgert und als traditionelles Formelbild fixiert hat. In dem »Katechismus der Religionsphilosophie« (Lpz. 1901) suchte Runze dann nachzuweisen, wie solche metaphorischen Beimischungen, die den Sinn der einzelnen Wörter bestimmen und ihrer Anwendung die Richtung geben, auf einfache Sprachgesetze, in denen wiederum wohlverständliche psychische Instinkte sich äußern, zurückgeführt werden können: nicht nur in der unbegrenzten Bildung synonymer Namen sowie der Homonymien, sondern auch in der Unentbehrlichkeit der elliptischen, in der Geneigtheit zur hyperbolischen Ausdrucksweise offenbart sich der Trieb, durch bildliche Färbung der sprachlichen Ausdrucksmittel sich andern verständlich zu machen und die eigene Begriffswelt zu klären; denn Begriffe und Worte für sich bedeuten gar nichts, nur als Elemente der Urteilsbildung, des tätigen Erkennenwollens haben sie Sinn und Zweck. Die skeptische Konsequenz dieser Gedanken, daß alle Erkenntnis mittels Begriffe unmöglich sei, vermeidet Runzes glottologische Philosophie, sofern er erklärt, daß das Wesen der Dinge allerdings oft weniger durch zerpflückende Definitionen und das mechanische Gerüst der Logik ergründet wird, als durch zweckmäßig geordneten Wechsel von Bildern, die dem frischen Leben entnommen sind und deshalb durch Kombinierung den Irrtum und die Verwechselung sicherer ausschließen, als die meist noch unvollständiger bleibende logische Definition es vermag, daß andrerseits aber schon die Formulierung

der Probleme bildlich gefärbt ist, daß also, falls im Ernst ein Problem mit den jeweiligen Mitteln sprachlicher Schärfe und Klarheit erkenntnismäßig formuliert wird, die Mittel der Sprache auch ebensoweit reichen werden wie diese Formulierung selbst, sobald wir, nachdem das sinnliche Beobachtungsmaterial gesammelt und experimentell ergänzt ist, nunmehr um die begriffliche Lösung des Problems uns bemühen. Dazu läßt Runze die Sprache auch auf das sittliche Wollen und Handeln einen bestimmenden Einfluß ausüben, so daß auch umgekehrt der Wille mit Bewußtsein auf eine derartige Handhabung der Sprache einwirken darf, daß ihre Leistungsfähigkeit möglichst reich ausgebeutet werde. In der Metaphysik ergibt sich Runze als erkennbarer Weltinhalt zunächst die Materie, die er nicht bloß passiv, aber auch nicht rein aktiv, sondern im weitesten Sinn als Inbegriff aller wirkenden und gewirkten Energien in deren Vereinigung faßt und einem Organismus der Gottheit vergleicht, deren Geist als das absolute Subjekt ihr Gesetzgeber wie in seiner Tat ihr Schöpfer ist. Erst die lückenlose Totalkenntnis des Universums würde ermächtigen zur bedingungslosen Statuierung eines geschlossenen Kausalnexus. Die Kausalität hat zum Korrelat die Teleologie. Die kausale Erklärung der Zielstrebigkeit reicht nicht aus; die Idee des Zwecks vereinigt die causa efficiens mit der Vorstellung des Ziels; die Annahme einer unbewußten kosmischen Zwecksetzung enthält einen Widerspruch. Im ethisch-religiösen Selbstzweck des Menschen gewinnt die Teleologie den Sieg über die Kausalität. Die wahre Weltanschauung ist ein Monismus, der Geist und Stoff, Empfindung und Empfundenes, Ideales und Reales, Subjekt und Objekt, Innen- und Außenwelt nur durch die sprachliche Unterscheidung getrennt sein läßt, und, wie man sie doch in dem Wort Welt verbindet, zu einer metaphysischen Einheit zusammendenkt. Runze schrieb außer den bereits genannten Werken »Schleiermachers Glaubenslehre« (Berlin 1877), »Ontologischer Gottesbeweis« (ibid. 1881), »Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft« (1889ff.), »Praktische Ethik« (Berlin 1891), »Fr. Nietzsche« (1896), »Katechismus der Dogmatik« (Lpz. 1897) und »Metaphysik« (ibid. 1905) und gab »Deters Abriß der Geschichte der Philosophie« von der 6. Aufl. an (Berlin 1899) heraus.

Paul Schwartzkopff wurde 1849 geboren, studierte Theologie und Philosophie und wirkt als Gymnasialprofessor in Wernigerode. Von seinen Schriften nennen wir als die philosophisch wichtigsten »Beweis für das Dasein Gottes« (Halle 1901) und »Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben« (ibid. 1903). Sch. sieht in dem letztgenannten Werke einen folgenschweren Fehler für das

samte höhere Denken unserer Tage darin, daß man Ding und Ursache nicht mehr als selbständige Wirklichkeiten gelten lassen will. Er findet hierin einen Beweis für die Unselbständigkeit, mit der wir das eigene Leben auffassen. »Wenn wir wirklich unser eigenstes Leben spürten, wie könnten wir dann verkennen, daß wir, die einzelnen, wirklich in uns selbst etwas erleben!« Wenn dem so ist, dann findet in uns ein Geschehen statt, und der Ausgangspunkt desselben ist kein anderer, als wir selbst. Hierin erleben wir also unmittelbar die Wahrheit des Einzellebens. Hat man aber ein ursächliches Geschehen und ein Ding, an welchem dies verläuft, in sich selber erkannt, so kann man es für die Außenwelt auch nicht in Abrede stellen. Was in mir ist und geschieht, kann nimmermehr das All und Eine in der ganzen Welt sein. Jeder Unbefangene muß zugeben, daß neben ihm noch eine ungezählte Menge anderer Einzelleben da sind, die den Anspruch auf Selbstsein machen dürfen wie er. Hierin liegt für Sch. die »Wahrheit einer Außenwelt, welche nicht in meinem Einzelleben aufgeht.« Endlich ist auch nicht in Abrede zu stellen, daß alle Individuen untereinander durch eine ununterbrochene Wechselwirkung verknüpft sind, welche alle Dinge mit ihrem ursächlichen Geschehen durch umfassende Naturgesetze zu einer Gesamtwelt zusammenschließt. Diese Wechselwirkung ist aber nur erklärlich bei Annahme einer umfassenden, allen Einzelwirkungen immanenten Allursache, in der Sch. den persönlichen Weltgeist erkennt, der jedoch nicht vollständig in den Dingen aufgeht, sondern ihnen zugleich transcendent ist. — Der Hauptnerv der Verhandlung im »Beweis für das Dasein Gottes« liegt in der Auseinandersetzung mit dem Einwand, der seit Kant das Unternehmen der Gottesbeweise wissenschaftlich in Verruf gebracht hat, daß das Denken nämlich nicht über die Erscheinungswelt hinausdringen könne, und daß infolgedessen ein Rückschluß von dem Dasein der Welt auf einen Urheber derselben eine erkenntnistheoretische Unmöglichkeit, ein grober Denkfehler sei. Sch. unternimmt einen Erfahrungsbeweis, der sich auf ein Erlebnis stützt. Im Fühlen werden wir unserer selbst unmittelbar inne als einer Ursache, die wir als von den Wirkungen verschieden erfahren. Das ist kein Phänomen, kein Stück der Erscheinungswelt, sondern Wirklichkeit, Ding an sich. Zugleich wird damit die Kausalität gerettet: sie ist mehr als eine Denkform, die wir an die Erscheinungen heranbringen. Über das Fühlen denken wir später nach, aber das Erlebnis ist unmittelbar und vom Denken verschieden. Ist nun im Selbst ein Wirkendes entdeckt worden, so ist das Nächste die Erfahrung vom Nicht-Ich, nämlich, daß

auch dieses ein Wirkendes ist. Diese Erfahrung wird hauptsächlich durch den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung gemacht und gesichert. Dabei aber gilt für die Auffassung und Erklärung des ganzen Universums die Analogie der seelischen Erfahrung. Danach ist schließlich jedes Wirkende oder jedes Kraftzentrum die Äußerung eines gefühlsartigen Innenlebens. So allein hat ja die fühlende Seele sich selbst erlebt, und da sie allein die Quelle der Erkenntnis ist für jedes Wirkende, muß sie diesen Analogieschluß machen. Nun geht jedoch der Schluß in direkte Erfahrung insofern über, als die Seele in Handeln und Vorstellen die Natur der Wirkung überhaupt erfährt. Jedes Kraftzentrum ist seinen Wirkungen immanent und bleibt doch es selbst, ist also auch ihnen gegenüber transcendent. Jedes bleibt individuell selbständig, aber doch können die einzelnen auf einander wirken. Nun entsteht merkwürdigerweise eine Gesetzmäßigkeit und Harmonie in all den Weltwirkungen, obwohl jedes Kraftzentrum nur immer sich selbst nach seiner Art auswirkt. Die Macht, welche zwischen den Dingen herrschend, d. h. ihre Wirkungen harmonisierend steht, ist der Urheber der gesamten Weltwirkungen. Weil er nun auch die höchsten, d. i. geistige, ja persönliche Wirkungen leitet und verursacht, so ist er nicht allein die Weltseele als Allursache, sondern auch der Weltgeist als allwissende Persönlichkeit. Bis hierhin führt der kosmologische Beweis. Die übrigen Beweisformen, der teleologische und moralische vertiefen das Ergebnis, jener durch Aufzeigung des Zwecks in der Welt — der Beweis wird so geführt, daß von dem bewiesenen Gott der Zweck alles seines Wirkens hergeleitet wird —, dieser durch die Zurückführung des Sittlichen im Menschen und der menschlichen Gesellschaft auf die sittliche Persönlichkeit Gottes. Der christologische Beweis endlich »erweist die Wahrheit, daß Gott die Liebe ist«, durch die gläubige Vertiefung in die Person Jesu Christi. Für diesen letzteren Beweis ist also »sittliche Empfänglichkeit die Voraussetzung, während der kosmologische nur logisches Denken beansprucht«. Für alle Ausführungen Sch.s ist also der eine Punkt Grund und wissenschaftliches Fundament, daß jenes Erlebnis des Selbst im Fühlen erkenntnistheoretisch ausreicht, um dem Ding an sich nahe zu kommen und damit Berechtigung zu kausalen Schlüssen auf Wirkliches zu gewinnen. Schwartzkopff schrieb außer den genannten Werken »Ursprung der Sprache aus dem poetischen Triebe« (1875), »Freiheit des Willens« (1885), »Leben im Traum« (1887), »Konnte Jesus irren?« (1896), »Prophetische Offenbarung« (1896), »Gottesoffenbarung in Jesu« (1896), »Leben nach dem

Tode« (1899), »Nietzsche, der Antichrist« (1903), »Die Weiterbildung der Religion« (1903) und »Gott in uns und außer uns« (1905).

---

3. Kapitel.

Wilhelm Wundt und der Psychologismus; weitere neuere Psychologen.

Wie Lotze von den Naturwissenschaften ausgehend, so hat auch Wilhelm Wundt ein auf genauester Kenntnis derselben beruhendes System der Philosophie aufgestellt, in dem er die Welt als eine Entwicklung des Geistes und damit auch die Natur als eine Vorstufe desselben betrachtet. In der Psychologie ist er einer der Hauptvertreter des psychophysischen Parallelismus, sofern er erklärt, daß die Seele nur das innere Sein derselben Einheit sei, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen.

a. Wilhelm Wundt und die Grundzüge seiner Philosophie.

Wilhelm Wundt wurde 1832 in Neckarau in Baden geboren, studierte in Tübingen, Heidelberg und Berlin Naturwissenschaften und Philosophie, habilitierte sich 1857 als Privatdozent der Physiologie in Heidelberg, wurde hier 1864 a. o. Professor, ging 1874 als o. Professor nach Zürich und 1875 nach Leipzig, wo er noch wirkt. Seine Hauptwerke sind »Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung« (Lpz. 1862), »Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele« (ibid. 1863, 3. Aufl. Hambg. 1897), »Lehrbuch der Physiologie des Menschen« (Erl. 1864, 4. Aufl. 1878), »Die physikal. Axiome« (ibid. 1866), »Handbuch der medizinischen Physik« (ibid. 1867), »Zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren« (Erl. 1871 ff.), »Grundzüge der physiol. Psychologie« (Lpz. 1873 f., 4. Aufl. 1893), »Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart« (ibid. 1874), »Der Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften« (ibid. 1876), »Logik« (Stuttg. 1880 ff., 2. Aufl. 1893 ff.), »Essays« (Lpz. 1886), »Ethik« (Stuttg. 1886, 3. Aufl. 1903), »System der Philosophie« (Lpz. 1889, 2. Aufl. 1897), »Grundriß der Psychologie« (Lpz. 1896, 4. Aufl. 1901), »Völkerpsychologie« (ibid. 1900, 2. Aufl.

1904), »Gust. Th. Fechner« (ibid. 1901), »Einleitung in die Philosophie« (Lpz. 1901, 3. Aufl. 1904). Wundt gibt außerdem seit 1881 die »Philos. Studien« heraus, in denen er und seine Anhänger besonders Arbeiten über experimentelle Psychologie und Erkenntnislehre publizierten.

Von den vielen Besprechungen der Wundtschen Werke seien als selbständige Schriften hervorgehoben A. Lichtenstein »Lotze und Wundt« (Bern 1901) und Edmund König »Wilh. Wundt, seine Philosophie und Psychologie« (Stuttg. 1901, Frommanns Klassiker).

Wundt sucht in seiner »Einleitung in die Philosophie« zu zeigen, wie die Philosophie selbst und wie die philosophischen Probleme entstanden sind, um hierdurch zu einem systematischen Studium dieser Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Verfassung vorzubereiten. Dabei vermeidet er trotz des historischen Charakters seiner »Einleitung« grundsätzlich, auf diejenige Seite der Geschichte der Philosophie näher einzugehen, die nach seiner Meinung deren spezifische Bedeutung ausmacht, nämlich auf die Beziehungen zu der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens überhaupt, wie es in der Geschichte der positiven Wissenschaften seinen Ausdruck findet. Diese Beziehungen bleiben hier im Hintergrund oder sie werden doch nur andeutend berührt, um den inneren Zusammenhang der philosophischen Gedankenentwicklungen und mittels dieser die künftigen Aufgaben der Philosophie um so deutlicher hervortreten zu lassen. Alles das, was der Philosophie als solcher, sei es als dem Ganzen einer Weltanschauung, sei es ihren einzelnen Disziplinen angehört, schließt dagegen Wundts Einleitung prinzipiell aus; sie will nur bis zur Schwelle der Philosophie führen, verzichtet aber darauf, über die Schwelle selbst zu treten, insoweit nicht die Folgerungen, die aus dem bisherigen Erreichten und Erstrebten auf die Zukunft gezogen werden können, da und dort einen vorausschauenden Blick gestatten.

Im »Systeme der Philosophie« bezeichnet Wundt die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat, und zwar in der Absicht, unsere Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüts befriedigenden Welt- und Lebensanschauung zusammenzufassen. Ihre Grundlage ist die Erfahrung, und ihre allein zulässige Methode die schon in den Einzelwissenschaften überall angewandte Verbindung der Tatsachen nach dem Prinzip von Grund und Folge. Ihre eigentümliche

Aufgabe »besteht darin, daß sie jene Verbindung nicht auf bestimmte Erfahrungsgebiete beschränkt, sondern auf die Gesamtheit aller gegebenen Erfahrung auszudehnen strebt, um alle Erfahrungswissenschaften zu einer Einheit zu verbinden.« Hierbei tritt sie denselben aber selbst regulierend und richtunggebend gegenüber. Überall, wo sich zwischen den Auffassungen auf verschiedenen Gebieten ein Widerspruch herausstellen sollte, hat sie den Grund aufzuklären und möglichst zu beseitigen. Dies geschieht durch das Denken. Zwar stammen auch die Denkgesetze aus der Anschauung. Aber wie kein Denkgesetz die Anschauung unverändert bestehen läßt, so hat nicht minder ein jedes die Kraft in sich, über die Grenzen seiner ursprünglichen Betätigung hinauszustreben, um sich alles zu unterwerfen, was Gegenstand des Vorstellens werden kann. Das Denken wird zum Erkennen, indem es zu der Frage fortschreitet, ob den Anschauungen oder Vorstellungen Objekte entsprechen, und ob in den Gedankenverbindungen sich Wechselbeziehungen der Objekte wiederfinden. Das Erkennen kann als ein Denken definiert werden, mit dem sich die Überzeugung der Wirklichkeit dem Gedankeninhalte verbindet. Hierbei stellt sich heraus, daß die unmittelbare Erfahrung durch die Wirksamkeit der Denkfunktionen, namentlich durch die mittels dieser gewonnenen Begriffsbildungen irgendwie verändert und berichtigt werden muß. Damit ist der weiteren Untersuchung der Weg klar vorgezeichnet. Der Gegenstand, von dem sie ausgeht, ist das Vorstellungsobjekt mit all den Eigenschaften, die ihm unmittelbar zukommen, insbesondere also auch mit der Eigenschaft, reales Objekt zu sein. Wir haben zunächst über die Bedingungen Rechenschaft zu geben, die uns dazu nötigen, die Merkmale dieses ursprünglichen Vorstellungsobjektes teils zu berichtigen, teils völlig aufzuheben, um auf solche Weise zu dem Begriff eines Objektes zu gelangen, das als verschieden von der Vorstellung und dennoch als die reale Grundlage betrachtet wird. Sodann aber werden die Motive zu erwägen sein, durch welche wir infolge der so entdekten Verschiedenheit des Begriffs von der Vorstellung dazu geführt werden, Ideen von Objekten zu bilden, die in gar keiner Vorstellung realisierbar sind, und es wird schließlich der Erkenntniswert und die mögliche Realität solcher Ideen zu prüfen sein. Es handelt sich also um den Begriff der Substanz, um die kosmologische, psychologische und ontologische Idee (Welt, Seele, Gott).

Das erste Hauptgebiet der Erfahrungswissenschaft, die Naturlehre, sieht sich genötigt, zur Erklärung des anschaubaren Weltgeschehens den von der bisherigen Philosophie überlieferten Sub-

stanzbegriff herüberzunehmen, also anzunehmen, daß dem wandelbaren Geschehen eine unwandelbare Substanz (Materie) zu grunde liege, und zwar gibt sie zur Zeit der atomistischen Anschauung den Vorzug. Aus der Relation — und zwar der äußerlichen, ohne innere Veränderung — der Atome entwickelt sich nach dem Gesetz der Kausalität das Weltgeschehen. Das Weltgeschehen als einheitliches in seiner Totalität gedacht ergibt die Idee einer Welt. Das andere Hauptgebiet der Erfahrungswissenschaft, die (empirische) Psychologie erforscht und prüft das geistige Geschehen und kommt zu dem Resultate, daß eine Seelenlehre, welche das geistige Geschehen ähnlich, wie das eben geschilderte Naturgeschehen auffaßt (unveränderliche Seelensubstanz, Leben und Bewegung nur durch äußerliche Relationen, Herbart), alles, was in unserm inneren Erleben Wirklichkeit und Wert besitzt, in einen leeren Schein verflüchtigt, daß aber auch die innere Kausalität unseres geistigen Lebens mit dem unveränderlichen Beharren einer Substanz nicht vereinbar ist. Für die Psychologie ist daher nur die von vornherein durch die Bedingungen der anschaulichen Erkenntnis geforderte Auffassung möglich, daß die Seele nicht eine vom geistigen Geschehen verschiedene Substanz, sondern daß sie das geistige Geschehen selbst ist. Dieses geistige Geschehen ist aber im letzten und tiefsten Grunde der Wille, oder ganz allgemein, von jedem Objekte, von jedem Gewollten abgesondert gedacht das Wollen. Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen.

Hierdurch entsteht ein Zwiespalt zwischen den genannten beiden Hauptzweigen der Erfahrungswissenschaft, da die eine eine Substanz in ihrem Gebiete annimmt, die andere aber in dem ihrigen verwirft, und dadurch die eine eine rein materielle, die andere aber eine rein geistige, von der materiellen gänzlich verschiedene Welt setzt. Dieser Zwiespalt wird aufgelöst durch die Ontologie. Diese stellt aber nicht einen dritten Begriff auf, z. B. den Begriff Gottes, dem die Aufgabe zukommt, die Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Welten durch einen unmittelbaren Eingriff oder sonst auf geheimnisvolle Weise ins Werk zu setzen, sondern die kosmologische Idee muß auf die psychologische zurückgeführt werden oder umgekehrt. Entweder muß die ganze Welt als eine materielle oder als eine geistige Einheit gedacht werden, ein drittes gibt es nicht. Das zweite ist das Richtige, denn die kosmologische Reihe zeigt uns die Welt als eine Verkettung von Gegenständen, über deren eigene Natur wir aber

nichts erfahren. Da wir nun unmöglich annehmen können, daß diese Gegenstände überhaupt kein eigenes Sein haben, und da ein anderes Sein als unser eigener Wille uns nirgends gegeben ist, so wird unweigerlich eine Ergänzung der kosmologischen Idee durch die psychologische gefordert: das eigene Sein der Dinge, die uns die kosmologische Betrachtung nur in ihren äußeren Relationen zu verfolgen gestattet, ist dem unsrigen gleichartig; es ist Wollen, oder: unser Wollen erfahren und empfinden wir nicht bloß als Tun, als Tätigkeit, sondern auch als Leiden, welches von den Dingen, Objekten um uns beeinflußt wird. So verkehrt sich das Subjekt in ein Objekt, und das Objekt in ein tätiges Subjekt. Nunmehr ist die Welt die Gesamtheit der Willenstätigkeiten. Wie nun die Welt aus der zwecksetzenden Tätigkeit des Willens hervorgeht, wird von W. ausführlich an der Entwicklungslehre Lamarcks und Darwins, besonders an dem dritten Satze des letzteren vom Kampfe ums Dasein, nachgewiesen. Hiernach ist die Schöpfung der Welt sich stetig fortsetzende und immer völliger entwickelnde Selbstschöpfung, Selbstorganisierung.

Welchen Platz nehmen nun aber hierbei die sittlichen und religiösen Ideen ein? Der Wille ist nirgends abgeschlossener Einzelwille, sondern steht in steter Gemeinschaft mit anderen Willen und entwickelt sich in Wechselwirkung mit ihnen in der Familie, allerlei anderen Gemeinschaften und zuhöchst im Staate. Das Ziel dieser Entwicklung besteht in der Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit, als der Grundlage für die möglichst große Entfaltung menschlicher Geisteskräfte zur Hervorbringung geistiger Güter. Der einzelne Mensch handelt sittlich, sofern er an der Erzeugung geistiger Lebensinhalte und zuhöchst an der Realisierung dieser allgemeinen Willensgemeinschaft mitarbeitet. Hierdurch wird diese Idee die wirksame Triebfeder alles sittlichen Handelns. Da aber diese ideale Willensgemeinschaft an der Vergänglichkeit alles menschlichen Strebens teilnimmt, kann sie zwar als letzter Zweck des uns gegebenen Zusammenhanges der Weltordnung, sie kann aber nicht als ihr absolut letzter Zweck betrachtet werden. Vielmehr entsteht, wenn nicht der bleibende Wert der sittlichen Güter in Frage gestellt werden soll, die unvermeidliche Forderung, die uns erkennbaren sittlichen Ideale als Bestandteile einer unendlichen sittlichen Weltordnung, das Menschheitsideal als eine beschränkte Folge aus einem ihm adäquaten, aber unbeschränkten absoluten Weltgrunde zu denken. Hiermit verwandelt sich das ethische in das religiöse Problem. Mit der Setzung einer unendlichen sittlichen Weltordnung, d. h. eines ab-

soluten Weltzweckes und eines absoluten Weltgrundes, über den sich aber nichts Weiteres sagen läßt, ist die Philosophie am Ende. Damit befriedigt sie aber nur das philosophische Denken, nicht auch das religiöse Gemüt. Dieses will einen bestimmten vorstellbaren Inhalt. Darum verkörpern sich ihm die allgemeinen Ideen eines Weltgrundes und eines Weltzweckes in konkrete Glaubensvorstellungen über Gott und über den Zweck des eigenen Daseins und aller Dinge; ja vermöge der geistig-sinnlichen Natur des Menschen sind diese Umwandlungen transcendenter Vernunftideen in Vorstellungen notwendig. Es bleit damit den Religionen, unter denen die christliche die vollkommenste ist, überlassen, diese Umwandlungen in ihrer Weise zu vollziehen, doch dürfen sie mit den Bestandteilen der wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis nicht in Widerspruch treten. Diese Bedingung ist erfüllt, wenn Gott ausdrücklich als unvorstellbar, nicht einmal in unzulänglichen Symbolen zu erreichendes Wesen, also der Weltgrund auch von der Religion als absolut transcendent, und wenn umgekehrt das sittliche Lebensideal als ein menschliches, d. h. als vorbildlich gegeben in einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit angesehen wird. Freilich ist dazu auch erforderlich, daß eine solche Persönlichkeit durchaus nur menschlich, daß sie nicht übermenschlich sei. Ein Christus, der Wunder tut, oder an dem Wunder getan werden, beeinträchtigt in selbem Maße, als er die Person des idealen sittlichen Menschen ins Übermenschliche hinüberträgt, dessen religiösen Wert. Findet in dem Glauben an Gott die transcendente Idee des Weltgrundes ihren Ausdruck, so steht der Unsterblichkeitsglaube mit der Idee des Weltzweckes in Verbindung. Der Unsterblichkeitsglaube darf sich nämlich nicht vorzüglich auf den Wunsch nach Fortsetzung des Lebens und nach dauernder Glückseligkeit, noch auch nach einer ausgleichenden Gerechtigkeit basieren, sondern auf den Gedanken, daß die erstrebten und erreichten sittlichen Güter nicht dem Untergange preisgegeben sein können. So wird eine Übereinstimmung der philosophischen und religiösen Weltbetrachtung möglich.

Was nun die philosophische Bedeutung des vorliegenden Werkes betrifft, ist festzuhalten, daß der Verf. nicht ein neues philosophisches System geben, sondern die Summe der Einzelerkenntnisse unter eine philosophische Formel bringen und dadurch zur Einheit zusammenfassen will. Mit Kant von der Erfahrung ausgehend, findet er wie Kant, daß das Wesen der materiellen Dinge, das Ding an sich, sich der Erfahrung entzieht, unbekannt bleibt, daß aber unser eigener Geist (durch die innere Erfahrung)

uns verständlicher ist. Deshalb geht seine Naturphilosophie in Geistesphilosophie über. Das innerste Wesen des Geistes aber erfaßt er als tätigen Willen. Diesen Willen — die Gesamtheit der Willen, den Gesamtwillen — erhebt er nun zum bildenden Weltprinzip, in welches sich der Substanzbegriff auflöst. Hier verläßt Wundt Kant und schlägt eigene Wege ein, nähert sich aber Fichte und Schopenhauer, obschon er dessen unbewußten Weltwillen ablehnt. Aus der Bewegung des Gesamtwillens geht die Welt hervor. Da nun aber dem letzten Gliede dieser Willensbewegung, dem Weltgrunde (Gott) Substantialität nicht beigelegt werden kann, wird die Schöpfung der Welt Selbstschöpfung und die Entwicklung der Welt Selbstentwicklung, Descendenz. Uns scheint die Ausdehnung der Descendenz aus der Willensbewegung bis zur Setzung der Welt ein schwer faßbarer Gedanke, der notwendig zum Pantheismus drängt; auch versagt hier die Erfahrung gänzlich. Die Entwicklung des menschlichen Gesamtwillens ist nach Wundt zugleich die sittliche Entwicklung, denn der Wille ist ja das allein Reale und Wertvolle. Das erinnert an Fichtes moralische Weltordnung, widerstreitet aber Kant, welcher unter Berufung auf die Erfahrung den menschlichen Willen für radikal böse erklärt und nur durch eine »Revolution«, d. h. gänzliche Umkehr und Erneuerung der Maxime des Handelns, sittlich werden läßt (Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vern. I). Hier kann also Erfahrung gegen Erfahrung geltend gemacht werden. Folgt man der letzteren Ansicht, welche eine Umkehr jedes menschlichen Willens fordert, so wird man mit Kant und der christlichen Religion zur Annahme eines heiligen Urwillens, eines persönlichen Gottes getrieben, der Gesetzgeber, Vergelter und Erlöser ist. Hierdurch wird zugleich der Substanzbegriff, der sich von einem bewußten individuellen Wollen überhaupt schwer trennen läßt, wieder gewonnen und damit erst eine wirkliche Übereinstimmung der philosophischen und religiösen Weltbetrachtung ermöglicht, denn sonst bleibt immer die Gefahr, daß die Philosophie »die Glaubensvorstellungen, in welche das religiöse Gemüt die philosophischen Ideen verkörpert«, mißachtet, also auch den persönlichen Gott.

Wundts Hauptbedeutung liegt auf psychologischem Gebiet, wo er Psychologie und Physiologie (cfr. »Physiol. Psychologie«) in engste Beziehung zu setzen verstanden hat; wir gehen daher auf seine diesbezüglichen Gedanken noch näher ein. Den Centralherd aller physiologischen Funktionen bildet ihm das Nervensystem. In den Ganglienzellen sammelt der Tierkörper vorzugs-

weise vorrätige Arbeit, welche zu künftiger Verwendung bereit liegt. Der Reichtum dieses Vorrats und die Form seiner Aufsammlung wird teils durch die ursprüngliche Bildung des Nervensystems, die Erbschaft früherer Geschlechter, teils durch die Einwirkungsarten der von außen auf dasselbe einströmenden Sinnesreize bestimmt. Die letzteren können ebenfalls entweder in den Centralteilen latent werden, indem sie lediglich innere Vorgänge auslösen, oder sie können unmittelbar in äußere Arbeit, in Erregung der Nerven und Muskeln sich umsetzen, Vorgänge, die ihrerseits wieder gleich den Sinnesreizen nach innen zurückwirken, so daß jene Centralstätte der physiologischen Leistungen unter dem fortwährenden verändernden Einfluß äußerer Begegnungen steht. Die zwei Grundeigenschaften des Nervensystems aber, äußere Eindrücke aufzunehmen, um in seiner eigenen inneren Anlage durch dieselbe mitbestimmt zu werden und aufgesammelten Arbeitsvorrat teils unter dem unmittelbaren, teil unter dem fortwirkenden Einfluß äußerer Eindrücke in Bewegung umzusetzen — diese zwei Grundeigenschaften sind es, welche das Bewußtsein ausmachen, und auf welche die beiden psychologischen Grundfunktionen, die Sinnesvorstellung und die spontane Bewegung, zurückweisen. Das Bewußtsein drückt die Tatsache aus, daß wir ein inneres Leben führen, daß wir Zustände und Vorgänge in uns finden, daß wir Tätigkeiten und Ereignisse in uns wahrnehmen. In diesem Bewußtsein äußert sich nichts, was nicht in bestimmten physiologischen Vorgängen seine körperliche Grundlage fände. Die einfache Empfindung, die Synthese der Empfindungen zu Vorstellungen, die Association und Wiedererweckung der Vorstellungen, endlich die Vorgänge der Apperception und der Willenserregung, sind begleitet von physiologischen Nervenprozessen. Andere körperliche Vorgänge, wie die einfachen und komplizierten Reflexe, gehen an und für sich nicht in das Bewußtsein ein, bilden aber wesentliche Vorbedingungen der bewußten oder im engeren Sinne psychologischen Tatsachen.

Dieses Prinzip der durchgängigen Wechselwirkung zwischen physischen und psychischen Tätigkeiten, das sich über das ganze Gebiet der inneren Erfahrung ausdehnt, ist von jeher verschieden metaphysisch gedeutet worden. Der alte Dualismus der Auffassung von Leib und Seele als zwei verschiedener Wesen hat drei Ansichten entwickelt, nach denen die Wechselwirkung gedacht werden kann. Nach der naheliegendsten soll die Seele, ähnlich einem gestoßenen Körper, Eindrücke von den leiblichen Organen empfangen und in ähnlicher Weise bei den Bewegungen wieder

auf diese zurückwirken. Aber dieses feste System des physischen Einflusses kann nach Wundt nicht mehr festgehalten werden, sobald man sich der durchgreifenden Verschiedenheiten des körperlichen und des geistigen Geschehens bewußt werde. Die Seele müßte ja selbst eine körperliche Beschaffenheit haben, wenn sie von dem Leibe Stöße empfangen und wieder solche an denselben zurückgeben könnte. In Erwägung dieser Schwierigkeiten, die ihm freilich auch bei den Wechselwirkungen körperlicher Substanzen zu bestehen schienen, kam Descartes zu der Vorstellung, daß der Einfluß von Seele und Leib auf einander in jedem einzelnen Fall durch eine besondere göttliche Fügung, eine »übernatürliche Assistenz«, bewerkstelligt werde. Von einem System, daß so jede psychologische Tatsache auf ein Wunder zurückführte, war Leibniz nicht befriedigt, obzwar er anerkannte, daß der erste Grund des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele sich der Erklärung entziehe. Ihm ist daher dieser Zusammenhang durch eine urprüngliche göttliche Ordnung für immer voraus bestimmt. Körperliche Vorgänge und Vorstellungen stehen durch eine »prästabilierte Harmonie« in Verbindung — damit war das wiederholte Wunder der übernatürlichen Assistenz auf eine einmalige Fügung zurückgeführt, aber in dieser blieb das Wunder bestehen. Indem der Dualismus auf solche Weise alle ihm möglichen Versuche der Erklärung erschöpfte, ohne eine genügende finden zu können, lieferte er den Beweis seiner eigenen Unhaltbarkeit und führte mit Notwendigkeit zur Ausbildnug monistischer Ansichten. Unter ihnen suchte der Materialismus das Geistige als reines Erzeugnis des Körperlichen zu begreifen. Aber er hat bisher noch keine Erklärung der psychologischen Erfahrungen zu geben vermocht, was ihm bei seinem steten Widerstreit mit den sichersten Fundamenten der Erkenntniskritik auch nie gelingen wird. Die Tatsachen des Bewußtseins sind die Grundlagen unseres gesamten Wissens. Die äußere Erfahrung ist nur eine besondere Domäne der inneren; sie führt zwar zur notwendigen Voraussetzung eines objektiven Seins, ist aber auch in der Form, in welcher wir dieses auffassen, durch die Eigenschaften des Bewußtseins wesentlich mitbedingt. Die Empfindung ist die subjektive Form, in der wir auf den äußeren Eindruck reagieren, und Raum und Zeit beruhen auf subjektiven Gesetzen der Synthese der Vorstellungen; auch die Begriffe der Kausalität und Substanz, deren man überall zur Naturerklärung bedarf, sind psychologischen Ursprungs. Der Idealismus sieht, weil die äußere Erfahrung einen Bestandteil der inneren bildet, in der Welt nur einen Reflex des Bewußtseins.

Er scheitert aber bei dem Versuch einer Naturerklärung an der Wirklichkeit, die zwar überall die Spuren der subjektiven Einflüsse auf ihre Auffassung erkennen läßt, aber nicht minder klar auf ein objektives Sein hindeutet, ohne welches die Anschauungen und Begriffe sich niemals in uns bilden würden. So bedürfen wir zur Erkenntnis der Natur sowohl der äußeren Bestimmungsgründe als auch gewisser Auffassungsformen. »Raum und Zeit, Kausalität uud Substanz würden nie in uns entstehen, wenn nicht die objektive Welt zur Bildung dieser Anschauungen und Begriffe die Anregung böte« (Phys. Psychol.) Diesen verschiedenen Quellen der Erkenntnis sucht der Realismus gerecht zu werden. Er muß aber, wenn er mit den Resultaten der Erkenntniskritik nicht in Konflikt geraten will, die Priorität der inneren Erfahrung zugestehen, d. h. er muß zum Idealrealismus werden. Indem der Realismus einen Begriff der Substanz zu entwickeln suchte, welcher für die innere und äußere Erfahrung in gleicher Weise brauchbar sein sollte, kam er zu der Aufstellung einfacher Wesen, welche in ihrer äußeren Wechselwirkung das Nebeneinander einer atomistisch gedachten Materie derselben, in ihrem inneren Sein aber zur Grundlage des einheitlichen Bewußtseins sich eignen sollten. Hieraus entwickelten sich jene monadologischen Systeme, denen die menschliche Seele als ein einfaches Wesen erscheint, unter vielen anderen, welche den Leib und die Außenwelt bilden, ausgezeichnet nur durch seinen höheren Wert oder durch die günstige Lage, in die es mittels seiner besonderen Verbindungen gesetzt ist. Aber schon an Leibniz, dem Erfinder der Monaden, zeigte sich, wie leicht solche Anschauungen wieder dem vulgären Dualismus mit allen seinen Widersprüchen anheim fallen, sobald der Versuch gemacht wird, für das Problem der Wechselwirkung eine Erklärung zu finden. Bei Leibniz ist die Seele als herrschende Monade so unendlich erhaben über den dienenden Monaden des Leibes, daß es für Wolff nur eines kleinen Schrittes bedurfte, der ihn vollständig zum Dualismus zurückführte. Herbart machte mehr Ernst mit dem Problem der Wechselwirkung. Naturphilosophie und Psychologie sollen bei ihm aus den nämlichen wechselseitigen Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Wesen abgeleitet werden. Aber auch er bleibt bei der Anschauung, die Seele sei ein einziges einfaches Wesen unter vielen ihr untergeordneten. In der Selbsterhaltung gegen die Störungen, die sie von anderen Monaden empfängt, besteht die Vorstellung; aus Verhältnissen der Vorstellung geht der ganze Tatbestand der inneren Erfahrung hervor. Diese Ansicht würde am leichtesten mit einer Hypothese über den Zusammenhang

des Nervensystems vereinbar sein, wie sie Descartes schon aufstellte. In irgend einem Punkte des Gehirns z. B. in der Zirbeldrüse, müßte die Seele sitzen, und in dem gleichen Punkte müßten von allen Seiten Fasern zusammenlaufen, durch deren Erregungen ihr die Zustände aller anderen Hirnteile mitgeteilt würden. Diese Vorstellung widerstreitet aber so sehr den physiologischen Erfahrungen, daß in neuerer Zeit niemand mehr daran gedacht hat, von ihr Gebrauch zu machen. Man hilft sich also damit, der Seele einen beweglichen Sitz im Gehirn zuzuweisen; sie soll bald hierhin, bald dorthin wandern, damit die Veränderungen der verschiedenen Hirnprovinzen auf sie einwirken können. Aber die Ergebnisse der physiologischen Psychologie würden nicht nur ein viel umfangreicheres Wandern der Seele erforderlich machen, als die Urheber dieser Theorie wohl vermutet haben, sondern man würde auch kaum der Annahme entgehen, daß sich eine und dieselbe Seele gleichzeitig an verschiedenen Punkten befinde; denn bei jeder einzelnen Vorstellung wirken zahllose elementare Empfindungen zusammen, die unmöglich an einem einzigen Punkte des Zentralorgans lokalisiert sein können. Die Frage nach dem Grunde, welcher die Seelenmonade in jedem Augenblick dahin verpflanzt, wo sie nötig ist, um die Einwirkungen des Körpers in sich aufzunehmen, wird nicht beantwortet. Das Wunder der übernatürlichen Assistenz oder der prästabilierten Harmonie ist auch hier stillschweigend hinzugedacht.

Diesen Schwierigkeiten gegenüber entsteht die Frage, ob nicht die Grundlage, auf welcher sich diese Gedanken entwickelt haben, eine unsichere ist, d. h. ob die Seele wirklich ein einfaches Wesen sei. Die Überzeugung von der Einfachheit der Seele entstammt der Erkenntnis des einheitlichen Zusammenhangs der Zustände und Vorgänge unseres Bewußtseins. Aber ein einheitliches Wesen ist durchaus nicht immer ein einfaches, wie z. B. der leibliche Organismus trotz seiner Einheit aus einer Vielheit von Organen besteht. So treffen wir auch im Bewußtsein sowohl successiv wie gleichzeitig eine Mannigfaltigkeit an, welche auf eine Vielheit seiner Grundlage hinweist. Daraus ergibt sich, daß die Seele wohl eine Einheit ist, aber diese Einheit beruht nicht auf der Einfachheit ihrer Substanz, sondern vermutlich auf einem Zusammenhang vieler einfacher Wesen. Sie ist in ihrem inneren Sein eine ähnliche Einheit wie für die äußere Auffassung der leibliche Organismus, und die durchgängige Wechselwirkung zwischen Seele und Leib führt notwendig zu der Vorstellung, »daß die Seele das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als

den zu ihr gehörigen Leib anschauen« (a. a. O.). Auch die Äußerungen der Seele sind an die herrschenden Organe des Leibes, die Centralorgane des Nervensystems gebunden. Wie die körperlichen, so sind die psychischen Funktionen auf verschiedene Centralgebiete verteilt, und jeder äußeren Veränderung entspricht eine Veränderung des inneren Zustandes. Leibliche und seelische Zustände gehen also neben einander her. Eine Selbstauffassung dieses inneren Zustandes oder ein Bewußtsein wird aber erst da möglich sein, wo jener Zusammenhang, der die Grundlage des äußeren und inneren Organismus bildet, die Bedingungen zur selbständigen Wiedererneuerung der Vorgänge und zur Verbindung gegenwärtiger und früherer Zustände in sich enthält. Daher gibt es Wesen, welche nie ein Bewußtsein entwickeln, und nicht alle Organe, die einem mit Bewußtsein begabten Wesen zugehören, nehmen an dem Bewußtsein teil. Diese Auffassung führt zu der metaphysischen Voraussetzung, daß die Welt aus einfachen Wesen besteht, welche in mannigfachen Verbindungen unter einander gesetzt und deren äußere Veränderungen stets von Veränderungen ihrer inneren Zustände begleitet sind. Zur Empfindung und Vorstellung werden diese aber erst, wo die Verbindungen einfacher Wesen vollkommen genug sind, um den inneren Zuständen Dauer und Zusammenhang zu sichern, eine Stufe, welche, soviel wie wir wissen, in vorbereitender Entwicklung im Bewußtsein der Tiere erreicht ist, doch im Bewußtsein des Menschen sich erst vollendet. So bildet das menschliche Bewußtsein einen Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selbst besinnt. Die Selbstauffassung des Menschen ist das Fundament, auf welchem alle Erkenntnis ruht.

Ehe wir in der Entwicklung der Wundtschen Gedanken weitergehen, fügen wir seiner psychophysischen Parallelismustheorie eine Kritik bei, die zugleich auch für die anderen Vertreter der Parallelismustheorie gelten soll. Der psychophysische Parallelismus ist heute noch immer die am meisten verbreitete Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele; außer zahlreichen Psychologen hängt ihm eine große Anzahl der Naturforscher an. In der Tat sind die Vorteile des Parallelismus groß: der Idealist kann die Berechtigung realistischer Forschungs- und Denkweise anerkennen, ohne befürchten zu müssen, daß die geistige Wirklichkeit in ihrem Rechte verkürzt werde, der Naturforscher aber kann die Realität, den Wert und die Bedeutung des Geistigen vollkommen zugestehen, ohne seine naturwissenschaftlichen Grundanschauungen deswegen aufgeben oder modifizieren zu müssen. Innerhalb der Natur-

wissenschaft bleibt das materialistische Prinzip, d. h. das Prinzip rein physischer Erklärung, unversehrt bestehen, nur als Weltanschauung macht sie den Materialismus nicht mehr geltend. Die Naturwissenschaft kann die Naturgesetzlichkeit rückhaltlos verfolgen, ohne deshalb zu leugnen, daß letzten Endes alles vergängliche nur ein Gleichnis, die gesamte Natur nur eine Erscheinung einer ganz anders gearteten, geistigen Wirklichkeit ist. Leider sind nun aber die Fundamente dieser ganzen Theorie unhaltbar. Wer Körper und Geist überhaupt unterscheidet, kann auch nicht ohne Widerspruch mit sich selbst ihre Identität behaupten. Will man Körper und Geist als identisch denken, so wird entweder die Identität oder die Verschiedenheit abgeschwächt. Es bleibt völlig unverständlich, wie etwas, das zweierlei ist, dadurch, daß man es unter einen gemeinsamen Oberbegriff bringt, aufhören soll, zweierlei zu sein, um nun ein und dasselbe zu werden.

Hinsichtlich des idealistisch-monistischen Standpunktes, wie ihn Wundt vertritt, nach welchem es nur eine geistige Wirklichkeit gibt, die wir in unserer inneren Erfahrung unmittelbar als eine solche erleben, in unserer äußeren sinnlichen Wahrnehmung aber mittelbar als eine körperliche auffassen, ist zunächst zu sagen, daß man auf dieser Grundlage wie das psychophysische so auch das Prinzip der Identität der beiden Reihen fallen lassen muß. Auch das Parallelprinzip läßt sich nicht ohne Änderung in die idealistische Konstruktion mit hinüber nehmen; als Vorstellungen stehen die physischen Vorgänge zu den übrigen psychophysischen in einem Verhältnis wechselseitiger Kausalität. Man muß die Vorstellungen, welche sich auf physische Vorgänge beziehen, objektivieren, um den Parallelismus durchführen zu können. Ein Parallelismus von physischen Phänomenen und psychischen intelligiblen Vorgängen in Verbindung mit einer idealistischen Metaphysik ist wohl möglich, aber jedenfalls nicht die notwendige Konsequenz des Idealismus. Als solche erscheint vielmehr die Theorie psychophysischer Wechselwirkung, die mit idealistischer Metaphysik weit besser zusammenstimmt als der psychophysische Parallelismus. Der letztere läßt sich auf idealistischer Grundlage nicht durchführen, weil stets auf der psychischen Seite ein Rest bleibt, welcher der Forderung durchgängiger Parallelität der beiden Reihen widerstreitet und zu einer kausalistischen Auffassung des Verhältnisses von Geist und Körper nötigt.

Ein weiteres Moment gegen den psychophysischen Parallelismus ist das Kausalitätsprinzip. Der Parallelismus ist hier eine durchaus künstliche Hypothese, die sowohl dem Kausalitätsgedanken als

auch der natürlichen Tendenz des Denkens nach einheitlicher Weltanschauung widerstreitet. Während die Wechselwirkungslehre, die einen besonderen Leib auf eine besondere Seele und umgekehrt wirken läßt, alles Wirkliche in durchgängige Beziehung zu einander setzt und das Kausalitätsprinzip nirgends abbrechen läßt, so daß sie einen lückenlosen universellen Weltzusammenhang statuiert, teilt der psychophysische Parallelismus die Welt in zwei beziehungslos nebeneinander herlaufende Welten und sucht das Wunder ihres durchgängigen Parallelgehens durch das noch größere Wunder ihrer heimlichen Identität zu erklären.

Das Prinzip des psychophysischen Parallelismus verlangt, daß jedem physischen Vorgang ein psychischer und ebenso jedem psychischen Vorgang ein physischer ausnahmslos entspreche. Überblickt man nun die bisher nach dieser Richtung hin unternommenen Untersuchungen, so ist ersichtlich, daß die große Verschiedenheit der aufgestellten Theorien sowie die mit der Zuversichtlichkeit, mit der sie von ihren Urhebern vorgetragen wurden, selbst kontrastierende sehr mangelhafte Begründung und innere Unwahrscheinlichkeit der meisten nur dazu führt, gegen die ganze ihnen zu Grunde liegende Behauptung, daß sich nichts in unserem Bewußtsein ereignet, was nicht in bestimmten physischen Vorgängen eine sinnliche Grundlage fände, doch mißtrauisch zu machen. Die Konstruktionen, welche man bisher hier geboten hat, sind nicht viel mehr als physiologische Mythologien. Zwei Punkte stellen sich ganz deutlich der Durchführung des Prinzips psychophysischer Kongruenz als unüberwindliche Hindernisse entgegen: einmal das sog. beziehende Denken, die einheitliche Zusammenfassung des Mannigfaltigen durch das Bewußtsein und zweitens der Umstand, daß die logischen und ethischen Normen, welche unser Fühlen regieren, nicht nur überhaupt als inhaltliche Bedeutung vorhanden sind, sondern einen Einfluß auf den psychologischen Verlauf unserer Vorstellungen und Gefühle ausüben, der, da die inhaltliche Bedeutung sich physisch nicht ausdrücken läßt, auch kein physisches Gegenstück besitzen kann. Aber noch mehr! Die notwendige Konsequenz des Parallelismus, der er unmöglich entgehen kann, ist die, alle Handlungen der lebenden Wesen rein mechanisch zu erklären. Die Lebewesen werden damit zu Maschinen, und die Automatentheorie wird auf den Thron gesetzt. Und nun mache man sich klar, was das heißt! Die Entwicklungsgeschichte der Menschheit wäre von Anbeginn an nur ein großer automatisch-mechanischer Prozeß. Alles Wollen, Fühlen, Denken, Handeln, alle Absichten, Pläne, Überlegungen,

Enttäuschungen, alles Suchen, Finden und Irren, alle Erkentnisse und wissenschaftlichen Entdeckungen, die sich jemals in menschlichen Köpfen abgespielt haben, wären als eine ohnmächtige Begleiterscheinung, als ein so nebenherlaufendes Akzidenz der nach materiellen Naturgesetzen mit strenger Notwendigkeit aufeinander folgenden Gehirnzustände anzusehen; sie hätten wegen ihrer absoluten Unselbständigkeit nicht den geringsten Einfluß auf den Lauf des Geschehens, wobei denn die gewöhnlich angenommene Wechselwirkung zwischen menschlichen Persönlichkeiten durch materielle Wechselwirkung unzähliger Ätherschwingungen, Luftwellen, Stöße und Püffe auf einander wirkender Gehirne ersetzt werden müßte! Wir werden zu einer materialistischen Geschichtsauffassung gedrängt, die alles hinter sich läßt, was man bisher unter diesem Namen verstanden hat. Wundt wird zwar versuchen, den Absurditäten der Automatentheorie durch Verweis auf die idealistische Grundanschauung zu entgehen, aber diese Flucht in die idealistische Metaphysik hat nicht nur nicht den Erfolg, den sich der Parallelist davon verspricht, sondern ist für ihn ganz unberechtigt und unzulässig, weil der ganze Parallelismus von physischen und psychischen Prozessen sich überhaupt nur unter der Voraussetzung der Objektivierung und Verselbständigung der psychischen Erscheinungen durchführen läßt, und der Streit zwischen ihm und der Theorie psychophysischer Wechselwirkung daher durchaus auf empirischem Boden durchgeführt werden muß. Wenn wir uns auf die idealistisch-spiritualistische Basis zurückziehen, so geben wir damit eben den Parallelismus, den wir durch diesen Schachzug seiner Paradoxie entkleiden wollten, auf. Der Parallelist muß alle psychischen Ursachen physischer Vorgänge abschwören und sich entschlossen auf den Standpunkt stellen, alles, was in der sichtbaren Welt in die Erscheinung tritt, Dampfmaschinen und Beethovenstatuen so gut wie Lavablöcke und Eisberge als das naturnotwendige Ergebnis blinder, mechanisch wirkender Kräfte anzusehen und demgemäß zu erklären. Und das gilt endlich auch von der Seele. Die Konsequenz des parallelistischen Grundgedankens zwingt zu einer Auffassung der Seele und des seelischen Lebens, welche die wahre, durch die Tatsachen des Selbstbewußtseins dokumentierte Beschaffenheit derselben zerstört, insbesondere das logische Denken und seine Gesetzmäßigkeit aufhebt und die Seele in einen bloßen Mechanismus von gesetzmäßig zusammenhängenden psychischen Urelementen verwandelt; denn besteht der Körper aus einer Vielheit von Atomen, so muß es auch die Seele, da sie nach parallelistischer Auffassung

nur die innere Seite desselben Realen ist. Dagegen ist offenbar, daß die Einheit des Bewußtseins auch ein einheitliches Subjekt des psychischen Geschehens involviert; sie ist, wie die entscheidende Tatsache gegen den Materialismus, so auch gegen die pluralistische Psychologie.

Alles in allem ergibt sich, daß der psychophysische Parallelismus unhaltbar ist, sodaß die psychophysische Wechselwirkungstheorie festzuhalten ist, im Vergleich zu deren Vorteilen ihre Nachteile in gar keinem Verhältnis stehen. Die Wechselwirkungstheorie, welche eine besondere Seele auf den Leib und diesen auf jene wirken läßt, und die sich der natürlichen, durch die Erfahrung unablässig nahe gelegten Anschauung anschließt, ist nicht wie der Parallelismus genötigt, zu einem künstlichen, die Welt in zwei einander völlig ausschließende und zugleich auf unerklärliche Weise einander parallel verlaufende Hälften teilenden Kausalitätsbegriff ihre Zuflucht zu nehmen. Indem sie alle Dinge auf einander wirken läßt, kommt sie dem logischen Bedürfnis des Denkens nach einheitlicher, die Welt als einheitliches Ganze auffassender Betrachtung mehr entgegen. Sie gestattet ferner, der biologischen und kulturhistorischen Forschung die ihr eigentümlichen und für sie unentbehrlichen Prinzipien und Gesichtspunkte ohne Einschränkung zu belassen, ohne dieses Zugeständnis durch das verzweifelte Mittel der Lehre von der doppelten Wahrheit zu erkaufen. Sie ermöglicht es, das Unmittelbare in unserem seelischen Leben als solches anzuerkennen, statt es in einen künstlichen Mechanismus aufzulösen und dadurch zu vergewaltigen. Die Eigenart und Einzigartigkeit des seelischen Lebens, die Eigentümlichkeit des logischen Denkens und der logischen Notwendigkeit bleibt hier gewahrt, während sie durch die parallelistische Auffassung verletzt wird. Und somit vermag die Wechselwirkungstheorie auch den Bedürfnissen des Gemüts besser zu genügen als der Parallelismus, der, konsequent durchgeführt, alle Ideale notwendig in Illusionen verwandelt. Dazu kommt, daß sich ihr nirgends unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg stellen. Weder das Axiom der geschlossenen Naturkausalität noch der Satz der Erhaltung der Energie machen ihre Durchführung unmöglich; das erstere ist kein denknotwendiger Satz, auch keine Tatsache der Erfahrung, auch kein durch rechtmäßiges Induktionsverfahren zur Allgemeingültigkeit erhobenes Prinzip, da es nur auf unorganischem Gebiet seine Geltung hat, während die Übertragung desselben auf das Gebiet des Organischen deshalb nicht ohne weiteres möglich ist, weil hier psychische Faktoren, die dort fehlen, vorhanden sind und schwerwiegende Gründe für ihr Einwirken

auf das materielle Geschehen sich geltend machen. Mit dem Äquivalenzprinzip aber, das einen wirklichen und echten Grundsatz darstellt, stimmt die Wechselwirkungstheorie aufs beste überein, während das Konstanzprinzip als eine subjektive Annahme nur problematische Bedeutung hat. Die Sätze von der Geschlossenheit der Naturkausalität und der Konstanz der Gesamtsumme der physischen Energie sind weder Naturgesetze noch metaphysische Weltgesetze, sondern Vorurteile, Sätze, die nicht die Welt, sondern nur das Denken einer Anzahl Naturforscher regieren. Endlich aber läßt sich die Auffassung, welche auf empirischem Boden Leib und Seele sich wechselseitig beeinflussen läßt, auch leichter mit einer idealistisch-spiritualistischen Metaphysik verknüpfen als der Parallelismus. Die Schwierigkeiten, die sich in dieser Beziehung dem Parallelismus entgegenstellten, wie denn ein und dasselbe Reale zugleich Geist und Körper und doch auch wieder weder Geist noch Körper, wie Geist und Körper zugleich mit einander identisch und von einander verschieden sein können, oder wie aus dem allein wahrhaft seienden Geistigen der Parallelismus der primären und der sekundären Erscheinungsreihe hervorgehen könne — alle diese Schwierigkeiten fallen hier fort. Auch die Wechselwirkungslehre kann und wird den empirischen Dualismus, den sie ebenso wie den Parallelismus festhält, auf ontologisch-metaphysischem Gebiet mit einem idealistischen Monismus vertauschen, sei es in der Form, daß sie ein absolutes Bewußtsein annimmt, das in sich die Körperwelt als Inhalt seiner Vorstellung enthält und sich zugleich in eine Anzahl relativ selbständiger Einzelbewußtseine gliedert, welche gleichfalls die Vorstellung der Körperwelt in sich enthalten (objektiver Idealismus), sei es in der anderen, daß ein absolutes Bewußtsein oder ein absoluter Geist angenommen wird, welcher in sich eine Mannigfaltigkeit relativ selbständiger, aber verschiedene Vollkommenheitsgrade darstellender geistiger Wesen (Dingmonaden und Seelenmonaden) setzt, von denen ein Teil wie die menschlichen Seelen so konstruiert ist, daß in ihrer sinnlichen Auffassung die an sich geistigen Dingmonaden als eine Welt körperlicher, im Raum befindlicher Dinge sich darstellen. Im ersten Fall bestehen zwischen den Veränderungen der Vorstellungsinhalte des absoluten und der individuellen Bewußtseine unter einander und zwischen diesen Änderungen und den übrigen Bewußtseinsvorgängen gesetzliche Beziehungen, die auf dem Boden empirischer Betrachtung die Form physischer und psychophysischer Kausalitätsverhältnisse annehmen, im zweiten Fall erscheint die gesetzmäßige wechselseitige

Abhängigkeit, die zwischen den Dingmonaden unter einander und den Ding- und Seelenmonaden besteht, auf empirischem Standpunkt als ein Wirken der Körper aufeinander und ein solches der Körper auf die Seelen und der Seelen auf die Körper. In beiden Fällen aber ist die empirische Betrachtungsweise die ungezwungene, ja notwendige Folge des metaphysischen Standpunkts; man gelangt vom einen zum andern ohne Schwierigkeit, sie passen zu einander, fordern einander und ergänzen einander (cfr. zu dem allen: Ludwig Busses »Geist und Körper, Seele und Leib«!).

Mit Wundts Psychologie und Metaphysik steht sein Determinismus in Zusammenhang. Dieser Wundtsche Determinismus hat mit dem vulgären Fatalismus natürlich nichts zu tun. Das psychologische Motiv, welches zu der gewöhnlichen Auffassung der Willensfreiheit führt, ist lediglich die Tatsache der Wahl. Äußere Motive und noch mehr innere, d. h. der Charakter, bestimmen den Willen. Der Charakter ist jene Summe von Eigenschaften, welche der Handelnde zu jeder Handlung als eine selbstverständliche Voraussetzung hinzufügt. Je unveränderlicher derselbe ist, und je vollständiger wir ihn kennen, um so sicherer sind wir imstande vorauszusagen, wie ein Mensch unter bestimmten an ihn herantretenden Motiven des Handelns wählen wird. Damit gestehen wir aber auch unmittelbar zu, daß der Wille determiniert sei; denn der Charakter birgt nur eine Summe psychologischer Ursachen in sich, über die zwar weder wir noch der Handelnde vollständig Rechenschaft geben können, deren Totalwirkung wir aber instinktiv herausfühlen, wenn wir die mutmaßliche Handlungsweise eines Menschen aus seinem Charakter voraussagen. Jeder einzelne Willensakt ist also durch psychologische Ursachen bestimmt. »Der Indeterminismus begeht den Fehler, die im allgemeinen für den objektiven Beobachter vorhandene Möglichkeit, daß von verschiedenen Handlungen irgend eine geschehe, für eine subjektive Wahlfreiheit zu nehmen, die sich in jedem einzelnen Willensakt betätigen soll; er hebt so den Willen vollständig heraus aus dem Zusammenhang psychologischer Ursachen. Da nun der Wille, insofern er ebensowohl in dem Wechsel der appercipierten Vorstellungen wie in der spontanen Bewegung sich betätigt, alles, was in unserem Bewußtsein geschieht, lenkt und bestimmt, so wird damit überhaupt das Bewußtsein und mit ihm das ganze Gebiet innerer Beobachtung als ein zufälliges Geschehen hingestellt, bei welchem jede Tatsache als eine causa sui zu betrachten ist« (Phys. Psychologie). Es wäre freilich verkehrt, wenn man in fatalistischer Anschauung aus obigem Determinismus folgern wollte, jeder einzelne Mensch sei zu den

Handlungen, welche er verrichtet, durch ein unvermeidliches Geschick gezwungen. Der einzelne Mensch ist ebensowenig einem Zwang unterworfen, »wie in einer Bevölkerung, deren durchschnittliches Lebensalter 30 Jahre beträgt, jeder Dreißigjährige zum Sterben genötigt ist« (a. a. O.). Der Mensch ist praktisch frei, und jeder einzelne ist für seine Handlungen verantwortlich. Der Staat ist berechtigt, sich gegen das Verbrechen zu schützen, und verpflichtet, den Verbrecher zu bessern. Die eigentlichen Objekte des sittlichen Willens sind die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Dieser sittliche Wille wird psychologisch motiviert in der Vergänglichkeit des Einzeldaseins und der Unverträglichkeit des Gedankens, daß die Menschheit mit ihrer gesamten geistigen und sittlichen Arbeit überhaupt spurlos vom Erdboden verschwände. »Darum richten wir überall, wo dem Einzeldasein Grenzen gezogen sind, unsere Blicke über dieses hinaus und erfreuen uns an der Hoffnung auf die Zukunft der großen sozialen Gemeinschaften, denen wir angehören und mit denen wir an bleibenden sittlichen Zwecken arbeiten, und wo endlich auch diese Gemeinschaften unserem in die Zukunft gerichteten Blick verschwinden, da leben wir der Zuversicht, daß die humanen sittlichen Zwecke, in denen schließlich alles Einzelne aufgeht, niemals verschwinden werden« (Ethik).

b. Weitere Psychologen.

Zum Teil in Abhängigkeit von Wundt, jedensfalls im Gegensatz zu den Kantianern steht eine Anzahl Philosophen, welche die Grundlage der philosophischen Fassung, auch bezüglich der Logik und Erkentnistheorie, in der Psychologie findet. Die nennenswertesten dieser »Psychologisten« sind Horwicz, Beetz, Brentano, Lipps, Jerusalem, Münsterberg, Schwarz, Uphues, Külpe und Ziehen; außer ihnen widmeten sich noch viele andere psychologischen Untersuchungen, von denen nicht wenige aus Wundts Institut für experimentelle Psychologie hervorgingen und jetzt auf deutschen und außerdeutschen Kathedern lehren und seine Methode, wenn auch nicht selten im Gegensatz zu ihm, weiter auszubilden bestrebt sind.

Adolf Horwicz wurde 1831 in Marienwerder geboren, studierte Philosophie und widmete sich besonders psychologischen Studien. Er schrieb »Grundlinien eines Systems der Ästhetik« (1867), »Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage« (Magdeb. 1872 ff.), »Analyse des Denkens« (1875), »Naturgeschichte der Gefühle« (Heft 219 der Virchowschen und v. Holtzendorffschen Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, 1876),

»Zur Entwicklungsgeschichte des Willens« (1876), »Analyse der qualitativen Gefühle« (1878), »Moralische Briefe« (1878) u. s. w. Horwicz läßt sich alle Vorstellungen wie überhaupt alle Bewußtseinsakte ausschließlich auf der Grundlage des Gefühls entwickeln, d. h. des Ausdrucks des Selbsterhaltungstriebes der Seele, welche das mit den Bedingungen des Wohllebens Harmonische angenehm, das Widerstrebende unangenehm fühlt. Die Lust- oder Unlustempfindung mit der unmittelbar aus ihr resultierenden Bewegung bildet für diese ganze niedere Sphäre des Seelenlebens das früheste, einfachste Seelenelement. Auch die Erinnerung und Reproduktion beruhen nur auf einer Association und Kombination dieses Elementarprozesses. Selbst das Denken, der komplizierteste und am höchsten entwickelte Prozeß, hat als letzten Rückstand nur dasselbe einfache Seelenelement der Empfindung-Bewegung. Dasselbe ist nicht nur ausreichend, das ganze Gebäude unserer theoretischen Erkenntnis zu tragen, sondern gestattet auch die Ausbildung einer wirklichen Erkenntnistheorie, d. h. den Nachweis, daß unser Erkennen nicht bloß ein subjektiver Zustand unseres Geistes, sondern auch wirkliches objektives Erkennen oder Erfassen realer Zustände der Dinge sei, wie sie ähnlich auch abgesehen von unserem Bewußtsein wirklich existieren. Wir wissen von den Dingen und können dieselben nach diesem unserem Wissen regieren. Unser Wissen ist kein subjektiver Schein, sondern ein ziemlich getreues Abbild von den Dingen; denn unser subjektives Erkennen beruht von Hause aus auf Gefühlsreaktionen, d. h. Verwirklichung von Trieben, und erbaut sich auf der Erlernung von Wirkungen und Gegenwirkungen, so daß das Wirkliche, d. i. eben das, was wirkt oder wirken kann, den Hauptbestandteil unserer Gefühlsreaktion ausmacht. Erkennen und Gefühl stehen im innigsten Zusammenhang. Aus dem sinnlichen Gefühl und Hand in Hand mit demselben geht die Spezialisierung der Sinnesempfindungen (Geschmack, Geruch, Tastsinn, Druck, Temperatur, Gesicht, Gehör, Muskel- und Gemeingefühl) hervor, aus den ästhetischen Gefühlen, d. h. den Gefühlen, welche der Ausbildung der Anschauungen, der Wahrnehmungen und Vorstellungen ihren Ursprung verdanken, entstehen die Wahrnehmungen von Zeit und Raum, Form und Gestalt; mit den ästhetischen Gefühlen hängen die intellektuellen, d. h. die Gefühle des Vergleichens und Unterscheidens, der Kausalität und des Denkerfolges zusammen; auch die moralischen, sowohl die formalen Kraft-, Einheit- und Dauergefühle, wie die materialen Eigen- und Mitgefühle (wie Egoismus, Eigenliebe, Stolz, Eitelkeit, Scham, Ehrgefühl, Reue, Erfolgsaffekt u. s. w. — Mitleid, Mitfreude,

Schadenfreude, Vertrauen, Mißtrauen, Dankbarkeit, Rache u. s. w.) bilden sich nur Hand in Hand und in notwendiger Wechselwirkung mit der Wahrnehmung und Erkenntnis der aufgewandten Kraft, der eigenen und der fremden Person, heraus; ebenso beruht besonders die Liebe ganz auf dem innigen Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Gefühl, und selbst die Erkenntnis des das Individuum umschließenden, bedingenden und tragenden größeren Ganzen bildet die wesentliche Voraussetzung aller höheren Verband- und Pflichtgefühle, deren höchstes das religiöse ist. Das Gefühl ist die Grundlage für alle unsere Vorstellungen und Bewußtseinsakte.

Ein Anhänger der Horwiczschen Gefühlsauffassung ist Karl Otto Beetz in Gotha, den wir deshalb hier anschließen, obgleich er sonst K. Stumpf innerlich am nächsten steht. Er wurde 1859 geboren, war anfangs Volksschullehrer, später Mittelschullehrer, dann Schuldirektor und ist jetzt Bezirksschulinspektor für Gotha-Land. Beetz schrieb »Typenrechnen auf psychologischer Grundlage« (Halle 1889), »Lehrerbildung« (1891), »Kritische Beiträge zum Rechenunterricht« (Wiesbaden 1891), »Willensfreiheit« (ibid. 1893), »Wesen der Zahl« (ibid. 1895 ff.), »Einführung in die moderne Psychologie« (Osterwieck a. Harz 1900), »Führer im Lehramt« (ibid. 1901, 3. Aufl. 1905) u. a. Beetz gibt außerdem den »Bücherschatz des Lehrers« (Osterwieck) und mit A. Rude, Rektor in Nakel, zusammen die »Pädagogische Warte« (ibid.) heraus. Beetz will durch seine psycholog. Untersuchungen besonders dem Lehrerkreise ein Führer sein, der sie auf einen Standpunkt leitet, von wo aus ein Überblick möglich ist, welcher die Aufmerksamkeit auf die Punkte der Psychologie lenkt, die besonders das Interesse der Pädagogen erregen und seine Berufstätigkeit unterstützen, so daß er befähigt wird, im Zufälligen das Wesentliche, im Mannigfaltigen das Einheitliche, im Wandelbaren die bleibende Grundlage der psychischen Erscheinungen zu erkennen. In der Tat wird diese Absicht in seiner »Einführung in die moderne Psychologie«, deren 2. Teil leider noch aussteht, in hohem Maße erreicht. Beetz sucht hier zunächst das Wesen der Psychologie zu kennzeichnen, nämlich durch geschichtliche Untersuchungen das Verständnis für die Gegenwart zu erschließen, sodann die Beziehung zu den angrenzenden Wissensgebieten, Inhalt, Darstellung, Methoden und Bedeutung der Psychologie darzulegen, insonderheit den psychophysischen Organismus, die psychischen Grunderscheinungen und Grundgesetze zu betrachten und endlich das Verhältnis zwischen Geist und Körper, zwischen objektivem und subjektivem Geschehen

festzustellen. Beetz sieht dabei in der Persönlichkeit das Letzte und Höchste. Was sich zu bewußtem Willen entwickelt hat, wird nie wieder im mechanischen Verlaufe der Naturnotwendigkeit versinken. Äußere Notwendigkeit und innere Freiheit oder Materie und Geist sind nur Seite und Kehrseite der Dinge, die in der Persönlichkeit zur innigsten Verbindung und höchsten Einheit gelangen. Wie der Mensch dem Menschen in äußerer Anschauung als notwendig bewegter Körper erscheint, so offenbart er sich selbst in innerer Anschauung als freier Geist. Bewegung und Empfindung, materielle Einwirkung und psychische Gegenwirkung, die ein- und ausflutende Kraft im Zentrum »Mensch«, kurz, äußere Notwendigkeit und innere Freiheit sind wirklich. »Wer Ohren hat, vernimmt in ihrer Gegenwirkung den Herzschlag des Alls«. Wie und wo aber die höhere Einheit, der letzte Grund der Dinge, gewissermaßen der »Indifferenzpunkt jener beiden Wirklichkeitspole« zu denken ist, liegt jenseits aller Erkenntnis; denn der Mensch ist selbst ein polares Wesen, das als Wirklichkeitsmoment außerhalb dieses Indifferenzpunktes steht. Was ihm aber in den gesteckten Schranken Erfahrung und Vernunft offenbaren, verdichtet sich zu der Gewißheit, daß die Welt mehr als ein Automat und der Mensch mehr als eine Maschine ist. »Sicherer und höher als alle naturphilosophischen Theoreme steht mir der Satz, daß das Leben einen Zweck hat, den der Mensch in freier Betätigung seiner Kräfte verwirklicht oder nach eigenem Verschulden verfehlt; und so dürfen wir gewiß sein, daß die Idee der Menschenerziehung, die planmäßige Einwirkung auf den menschlichen Willen und seine Gestaltung zu immer freierer Entfaltung kein Wahn, wohl aber selbst der höchste Ausdruck des in der allumfassenden Wirklichkeit waltenden Menschengeistes und der beste Beweis für die Wechselwirkung zwischen Innen- und Außenwelt, zwischen Leib und Seele ist.«

Franz Brentano wurde 1838 geboren, war anfangs katholischer Theologe, habilitierte sich später in der philosophischen Fakultät in Würzburg, wurde 1868 hier und 1873 in Wien Professor der Philosophie, legte aber sein Amt bald wieder nieder und lehrte als Privatdozent. Seit 1902 gab er seine Lehrtätigkeit ganz auf und lebt seitdem in Florenz. Er schrieb »Psychologie des Aristoteles« (Mainz 1867), »Psychologie vom empirischen Standpunkt« (Wien 1874), »Neue Rätsel« (ibid. 1878), »Über Aristoteles' Kreatianismus« (ibid. 1882), »Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis« (Lpz. 1889), »Das Genie« (Lpz. 1892), »Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung« (ibid. 1892), »Über die Zukunft der Phi-

losophie« (ibid. 1893), »Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand« (ibid. 1895), »Zur eherechtlichen Frage in Österreich« (1896) u. a. Brentano bezeichnet die Psychologie als die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen. Ihr Fundament ist die innere Wahrnehmung. Die psychischen Erscheinungen reduzieren sich auf Urteile, Vorstellungen und Gemütsbewegungen. Die Urteile sind entweder bejahende oder verneinende, eine dritte Art gibt es nicht. Die Vorstellungen bilden zwar die Voraussetzung der Urteile, stehen aber sonst denselben nur zur Seite, so daß jeder Gegenstand, über den geurteilt wird, in doppelter Weise zum Bewußtsein kommt, einerseits als vorgestellt, andrerseits als beurteilt, d. h. als anerkannt oder verworfen. Die Gemütsbewegungen sind Liebe, Interesse und Haß. Die Verkennung des Wesens der Urteile ist die Ursache aller Verwirrung auf logischem, psychologischem und metaphysischem Gebiet, so daß es die Aufgabe der Philosophie ist, die alte (aristotelische) Logik zu beseitigen und eine neue an ihre Stelle zu setzen.

Brentanos Gedanken haben auf viele Forscher anregend gewirkt. Die bekanntesten von ihnen sind: Alexius Meinong v. Handschuchsheim, geb. 1853, Professor in Graz, Verf. von »Hume-Studien« (Wien 1877 ff.), »Über philos. Wissenschaft und ihre Propädeutik« (ibid. 1885), »Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie« (Graz 1894), »Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes« (Hambg. 1896), »Über Annahmen« (Lpz. 1902), »Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie« (Lpz. 1904) u. s. w., und seine Schüler Christian v. Ehrenfels, geb. 1850, Professor in Prag, Alois Höfler, geb. 1853, Gymnasialprofessor, Univers.-Dozent und Schulrat in Wien, Anton Oelzelt-Newin, geb. 1854, Doktor der Philosophie in Wien, und Eduard Martinak, geb. 1859, Gymnasialdirektor und a. o. Univers.-Professor in Graz. Ehrenfels schrieb »Über Fühlen und Wollen« (Wien 1887), »Melusine« (ibid. 1887), »Allegorische Dramen« (ibid. 1895), »System der Werttheorie« (2 Bde. Lpz. 1897 f.), wo die Ethik als Psychologie der sittlichen Werttatsachen bestimmt wird, Höfler schrieb »Logik« (Wien 1890), »Lesestücke aus philos. Klassikern« (ibid. 1890 ff.), »Grundlehren der Logik« (ibid. 1890 ff.), »Naturlehre« (ibid. 1893 ff.), »Psychische Arbeit« (Hamb. 1893), »Psychologie« (Wien 1897), »Grundlehren der Psychologie« (ibid. 1897 ff.), »Metaphysische Theorien von Leib und Seele« (1897), »Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft« (1900), u. s. w., Schriften, in denen die psychischen Phänomene in die des Geistes- (Vorstellungen und Urteile) und Gemütslebens (Gefühle

und Begehrungen) geteilt werden, Oelzelt-Newin schrieb »Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme« (1883), »Die Grenze des Glaubens« (1885), »Über Phantasievorstellungen« (1889), »Über sittliche Dispositionen« (1892), »Kosmodicea« (1897), »Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist« (1900) u. a., Martinak schrieb »Lockes Lehre von den Vorstellungen« (1887), »Einige neuere Ansichten über Vererbung moralischer Eigenschaften und die pädag. Praxis« (1893), »Die Logik Lockes« (1894), »Zur Begriffsbestimmung der intellektuellen Gefühle und des Interesses« (1895), »Zur Psychologie des Sprachlebens« (1898), »Psychologische Untersuchungen über Prüfen und Klassifizieren« (1900), »Psycholog. Untersuchungen zur Bedeutungslehre« (1901) u. a. Meinong ist übrigens der Begründer des Grazer psychologischen Instituts (1893) als des ersten in Österreich und der Urheber der psychologischen Bearbeitung der Werttheorie: die Werte beruhen auf »Werthaltung« als dem »Gefühl, das sich an das (wirkliche oder vermeintliche) Wissen um die Existenz oder Nichtexistenz eines Objekts, eben des Wertobjekts knüpft«. Weitere Anhänger Brentanos sind Franz Hillebrand, Professor in Innsbruck, Verfasser von »Über die spezifische Helligkeit der Farben« (1889), »Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse« (1891) und »Zur Lehre von der Hypothesenbildung« (1896), sowie die Sprachforscher M. Miklosich, 1813—91, Verf. von »Subjektlose Sätze« (1883), und Anton Marty, geb. 1847, Professor in Prag, Verf. von »Über den Ursprung der Sprache« (1875), »Frage nach der gesch. Entwicklung des Farbensinns« (1879), »Was ist Philosophie?« (1897) u. s. w.

Theodor Lipps wurde 1851 geboren und wirkt seit 1894 als o. Professor der Philosophie in München. Seine Hauptschriften sind »Grundtatsachen des Seelenlebens« (Bonn 1883), »Psycholog. Studien« (Heidelb. 1885), »Der Streit über die Tragödie« (Hambg. u. Lpz. 1891), »Ästhetische Faktoren der Raumanschauung« (ibid. 1891), »Grundzüge der Logik« (ibid. 1893), »Zur Psychologie der Suggestion« (Lpz. 1897), »Raumästhetik und geometrische Täuschungen« (ibid. 1897), »Komik und Humor« (Hamb. 1898), »Die ethischen Grundfragen« (ibid. 1899), »Psychologie, Wissenschaft und Leben« (München 1901), »Das Selbstbewußtsein« (Wiesbaden 1901), »Vom Fühlen, Wollen und Denken« (Lpz. 1902), »Einheiten und Relationen« (ibid. 1902), »Ästhetik« (Hamb. 1903), »Leitfaden der Psychologie« (Lpz. 1903) u. a. Lipps gibt außerdem mit Richard Maria Werner, Prof. in Lemberg, die »Beiträge zur Ästhetik« (Hamburg) heraus, von denen R. M. Werners »Lyrik und Lyriker«, Paul Sterns »Einfühlung und Assoziation in der

neueren Ästhetik« und Arno Scheunerts »Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Fr. Hebbels« besonders hervorgehoben seien. Lipps begründet die Psychologie als die Grundwissenschaft, in der auch Logik, Ethik und Ästhetik ihre Wurzeln haben, auf die unmittelbar psychologische Erfahrung, d. h. auf die Betrachtung und Analyse der Bewußtseinszustände. Der Lösung der Frage: was ist das ursprüngliche Ich, dasjenige, was bei dem übrigen Ich Genannten den Anspruch auf diesen Namen begründet? — sucht L. dadurch näher zu kommen, daß er von vornherein durch zwei Postulate das Wesen des Ich näher bestimmen zu dürfen glaubt: dasselbe muß ein unmittelbar erlebtes und ein immer gegenwärtiges sein. Die Behauptung, das Ich sei der Zusammenhang der Bewußtseinserscheinungen, weist L. als falsch ab; es gibt Zusammenhänge von Bewußtseinsinhalten, z. B. eine Landschaft vor mir, die weder Ich noch auch ein Teil von mir ist. Wenn ich mich auch lebhaft für die Landschaft interessiere, so daß sie ganz mein Bewußtsein ausfüllt, so gehört mein Interesse allerdings zu mir, aber es bildet nicht einen Bestandteil der Landschaft, der zu den Qualitäten derselben addiert werden könnte, um mein Ich zu vollenden. Wohl haben die Bestandteile der Landschaft als Bewußtseinsinhalte in meinem Ich ihren Zusammenhang, aber dennoch ist das Bewußtsein nicht bloß der Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte, sondern es ist das, was diesen Zusammenhang schafft; es fühlt sich bedingend den Bewußtseinsinhalten gegenüber, das Bewußtsein ist Gefühl als »dasjenige, worin ich unmittelbar und ursprünglich mich finde oder mich habe, erlebe, kurz, worin ich mich fühle«. Das Grundgefühl ist das Gefühl meines Daseins; der Begriff des Lebens überhaupt hat darin seinen letzten Sinn. Das Gefühl ist so aber nicht etwas nur Subjektives; jede Empfindung hat einen Gegenstand, und im Gegenstandsgefühl gibt sich zu erkennen, wie sich der perzipierte Gegenstand zu mir, dem Perzipierenden stellt. Gibt sich nun jede Beziehung des Gegenständlichen zu mir in Gefühlen kund, so muß auch der Gegensatz der möglichen Beziehungen zwischen dem Gegenständlichen und mir in gegensätzlichen Gefühlen sich zu erkennen geben; es gibt also Gefühle der Freiheit und der Gebundenheit, Gefühle meines Bestimmens und meines Bestimmtseins, meines Bedingens und meines Bedingtseins, des Aus mir oder Durch mich und des Nicht aus mir oder Nicht durch mich. Ja es gibt nicht bloß ein Objektivitätsgefühl, sondern auch ein gegenständliches Subjektivitätsgefühl gegenüber jedem bloßen Phantasiegebilde. Es gibt Daseins- und Bewegungs-, Veränderungs-, Stre-

bungsgefühle. Es gibt nicht bloß ein Wirklichkeitsgefühl, sondern auch ein Gefühl des subjektiven Könnens oder der Indifferenz subjektiver Strebungen und ein Gefühl der objektiven oder logischen Möglichkeit sowie der logischen Gewißheit, die das Ziel des Denkens ist. Diese Gefühle der Möglichkeit und Gewißheit sind aber Verschmelzungsgefühle, weil sie apperzipierendes Denken voraussetzen. Es gibt auch objektive, d. h. durch den Gegenstand geforderte Wertgefühle. Im Sollen fühle ich ein Streben objektiv gefordert durch die eigene ideale Menschennatur. Der psychologische Begriff, der Lipps Psychologie beherrscht, ist der der »Apperzeption«, und zwar nicht jener mechanistische Apperzeptionsbegriff der Herbartschen Schule, sondern der Leibnizens, welcher »Aufnahme in das Selbstbewußtsein, Zuwendung der aneignenden Aufmerksamkeit« bedeutet. Ergänzende Begriffe sind solche wie die der antithetischen Einheitsbeziehung, der Stauung, der Erfüllungstendenz, der Einfühlung u. a., mit denen das Gewebe seelischen Lebens des weiteren auseinander gelegt wird. Ein einseitiger Psychologismus wird dabei durch Einführung des Begriffs der Forderungen vermieden, welche die Gegenstände an uns stellen, die sich in logischen, ästhetischen und ethischen Gesetzen entfalten und unserm »Objektivbewußtsein« zugrunde liegen. Letzteres gipfelt in der Anerkennung eines transcendenten Realen. Der weitverbreiteten und bequemen Manier, metaphysischen Erörterungen aus dem Wege zu gehen, schließt sich L. nicht an. Er hat den Mut und die Folgerichtigkeit, von der Seele als dem Substrat unserer psychischen Erscheinungen zu sprechen, noch mehr als letzten Träger alles Seelenlebens ein Weltbewußtsein anzunehmen, auf das alle jene Forderungen hinweisen. — Lipps ethische Grundnormen lauten: 1) verhalte dich jederzeit innerlich so, daß du mit deinem inneren Verhalten dir selbst treu bleiben kannst, 2) verhalte dich wollend so, daß du, wo immer die gleichen objektiven Gründe deines Wollens gegeben sind, jederzeit das Gleiche wollen kannst und mit innerer Notwendigkeit willst, und 3) verhalte dich in allgemeingültiger, d. h. in einer für das sittliche Bewußtsein aller gültigen Weise.

Wilhelm Jerusalem wurde 1854 geboren und wirkt als Gymnasialprofessor und Universitätsdozent in Wien. Unter seinen Schriften seien genannt »Zur Reform des Unterrichts in der philos. Propädeutik« (1885), »Über psycholog. Sprachbetrachtung« (1886), »Lehrbuch der empirischen Psychologie« (Wien u. Lpz. 1888, 3. Aufl. 1902), »Grillparzers Welt- und Lebensanschauungen« (ibid. 1891), »Die Urteilsfunktion« (ibid. 1895), »Psychologie im Dienste

der Grammatik« (1896), »Einleitung in die Philosophie« (Wien u. Lpz. 1899, 2. Aufl. 1903). Für Jerusalem sind ein empirischer und streng wissenschaftlicher Charakter sowie die Rückkehr zum gesunden Menschenverstande die formalen Forderungen, welche die Gegenwart an eine wirksame Philosophie stellt und zu stellen berechtigt ist. »Wir haben von der Naturwissenschaft gelernt, vor allem die Tatsachen festzustellen. Eben deshalb aber müssen wir uns davor hüten, die unmittelbar gewissen Tatsachen unseres Seelenlebens als etwas Nebensächliches beiseite zu schieben. In dem an sich richtigen Streben, nur einen einzigen Erklärungsgrund für alles Geschehen zu finden, dürfen wir nicht so weit gehen, die Eigenart vollkommen verschiedener Erscheinungsgruppen zu verwischen. Psychische und physische Vorgänge bleiben einmal unvergleichbar. Gemeinsam ist beiden nur der vollständig leere und inhaltslose Begriff des Geschehens. Wer daher behauptet, es gebe nur Materie oder nur Geist, der tut einer Gruppe von Tatsachen entschieden Gewalt an und hat jedenfalls aufgehört, empirisch zu sein« (Einleitung). »Der gesunde Menschenverstand hat Vertrauen zu den Sinneswahrnehmungen und ist überzeugt, daß das, was wir sehen, hören und greifen, wirklich vorhanden und auch dann vorhanden ist, wenn es niemand wahrnimmt. Auch für den Philosophen bleibt die Sinneswahrnehmung die ursprünglichste und letzte Quelle der Wahrheit, soweit das physische Geschehen in Betracht kommt; die psychischen Vorgänge betrachtet der gesunde Menschenverstand als etwas ganz Eigenartiges, von allem Physischen Verschiedenes, ohne doch an der steten Wechselwirkung beider zu zweifeln. Trotz aller Bemühungen ist es nicht gelungen, so ganz unvergleichbare Vorgänge, wie sie uns einerseits in der sog. äußeren Wahrnehmung, andrerseits in unserem eigenen Bewußtsein gegeben sind, unter einen Hut zu bringen. Die Wechselwirkung zwischen psychischen und physischen Vorgängen zeigt sich als die unmittelbar erlebte Ursächlichkeit, als das Urbild aller Kausalität, als die Quelle alles Urteilens und Begreifens« (a. a. O.). Die Gesichtspunkte, unter denen inhaltlich die philos. Probleme zu betrachten sind, sind nach Jerusalem die genetische, biologische und soziale Betrachtungsweise des psychischen Geschehens. Auf die Psychologie angewendet, lehrt die genetische Methode, daß das Gefühl der Lust und Unlust und die damit verbundenen Impulse zu Bewegungen der Anfang alles Seelenlebens sind, aus denen sich erst Wahrnehmen und Denken entwickelt; in der Erkenntnistheorie lehrt die genetische Methode, daß weder der Sensualismus noch der Intellektualismus eine aus-

reichende Erklärung für das Entstehen der Erkenntnis geben, sondern daß erst das Zusammenwirken der rezeptiven Sinneswahrnehmung mit der formenden und gliedernden Verstandestätigkeit Urteile erzeugt, die wir für wahr halten, und die ihre Wahrheit durch das Eintreffen der auf sie gegründeten Voraussagen bewähren; die letzte Quelle für die Erkenntnis ist das Gefühl des Interesses; in der Ästhetik führt die genetische Methode auf die Analogie des künstlerischen Schaffens mit dem Spiel; in der Ethik hat sie bis jetzt mehr Aufgaben als Ergebnisse zu Tage gefördert, jedenfalls wird der Ursprung der moralischen Beurteilung durch eindringende historische und ethnologische Forschungen erst eingehend untersucht werden müssen, um einen empirischen Unterbau für eine den Tatsachen und Forderungen des sittlichen Lebens entsprechende Ethik herzustellen. Die biologische Betrachtungsweise geht von der Überzeugung aus, daß das Seelenleben des Menschen mit dem organischen Lebensprozesse aufs engste zusammenhängt und der immanente Zweck dieses Seelenlebens kein anderer ist als die Erhaltung und Vervollkommnung des Einzellebens sowohl als auch des Lebens der Gattung, so daß auch die soziale Betrachtungsweise mit der biologischen eng verbunden ist. Die Methoden, die sich bei der Erforschung des einzelnen bewährt haben, dazu zu verwenden, um ein Bild des Ganzen zu erhalten, ist die Aufgabe, welche einer künftigen Metaphysik gestellt ist. Jerusalem versucht dementsprechend, durch Anwendung der auf dem Gebiete der Erfahrung bewährt gefundenen Urteilsfunktion das gesamte Geschehen, das physische wie das psychische, als Kraftäußerung eines allmächtigen Willens aufzufassen, der die Gesetze, nach denen sich das Weltgeschehen vollzieht, gegeben hat und selbst nicht überschreitet. Ein so gefaßter Gottesbegriff gibt nach Jerusalem unserer Weltanschauung »den Abschluß, den die Einheit unseres Bewußtseins verlangt«; er ist »ein Postulat, nicht wie Kant meinte, der praktischen, sondern der theoretischen Vernunft, welche die Form, in der sie jedes einzelne Geschehen in der Welt auffaßt und zu ihrem Eigentum macht, dann auf das Universum anwendet« (a. a. O.). Der Gottesbegriff wird von Jerusalem sozusagen als Subjekt gefaßt, dessen Prädikat das gesamte Weltgeschehen ist, zugleich aber auch als eine Substanz, deren Wesen nicht im ruhigen Beharren, sondern in steter Kraftäußerung besteht.

Hugo Münsterberg wurde 1863 geboren und wirkt als Professor der Philosophie an der Harward-University in Cambridge (Mass.). Er schrieb »Die Lehre von der natürlichen Anpassung in ihrer Entwicklung« (Lpz. 1855), »Die Willenshandlungen, ein Bei-

trag zur physiolog. Psychologie« (Frb. 1888), »Der Ursprung der Sittlichkeit« (ibid. 1889), »Beiträge zur experim. Psychologie« (ibid. 1889ff.), »Aufgabe und Methoden der Psychologie« (Lpz. 1891), »Psychology and Life« (1899), »Grundzüge der Psychologie« (Lpz. 1900) u. a. Münsterberg faßt die Willenshandlungen äußerlich als Bewegungsvorgänge, die unter die physikalisch-chemischen Gesetze fallen, innerlich als Empfindungskomplexe, die wesentlich den anderen Empfindungskomplexen gleichen. Aus der psychophysischen Theorie, die bei M. die »Aktionstheorie« ist, kann sich nie eine Metaphysik ergeben; die »aktuellen wollenden Subjekte« lassen sich nicht von einer objektivierenden Wissenschaft behandeln, nur von subjektivierenden Wissenschaften können die »Selbststellungen« erfaßt werden. Von der Geschichte, welcher »das Gewollte« den Stoff bietet, unterscheiden sich die Normwissenschaften Logik, Ethik, Ästhetik, Religion, die das »Gesollte« zur Grundlage haben. Was unsere religiösen Forderungen und Handlungen betrifft, so umfassen diese ein Wertsystem, dessen normativer Charakter der absoluten Gültigkeit logischer oder ethischer Normen nicht nachsteht; cfr. dazu Überweg-Heinze, 9. Aufl. Bd. 4, S. 255.

Hermann Schwarz, geb. 1864, Privatdozent in Halle a. S., schrieb »Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Physiologen und des Philosophen« (Lpz. 1892), »Was will der kritische Realismus?« (ibid. 1894), »Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode nebst einem Anhang über die Grenzen der physiol. Psychologie« (ibid. 1895), »Grundzüge der Ethik« (ibid. 1896), »Psychologie des Willens als Grundlage der Ethik« (ibid. 1900), »Das sittliche Leben, eine Ethik auf psycholog. Grundlage« (Berlin 1901), »Glück und Sittlichkeit« (Halle 1902). Schwarz' philos. Bedeutung liegt auf ethischem Gebiet, sofern er die Ethik durch eine Psychologie des Willens zu fundieren sucht. Er geht von der Erwägung aus, daß Gefallen und Mißfallen keine Gefühle wie Lust und Unlust sind, sondern die einfachsten und ursprünglichsten Willenregungen, und unterscheidet analytisches und synthetisches Vorziehen. Analytisch ist das Vorziehen oder Lieberwollen, das sich nach dem Besseren oder Schlechteren richtet, das schon vorher anderweitig geprägt ist; synthetisch ist dasjenige, das erst durch seinen eigenen Akt anzeigt, wo in einem gegebenen Falle das Bessere liegt. So ergeben sich ihm zwei Normgesetze: 1) das Wollen eignen Personenwertes steht über der Rücksicht auf die eigenen Zustände, und 2) das Wollen religiöser, mitmenschlicher, sozialer und ideeller Fremdwerte steht über dem Wollen von Eigenwerten. Diesen

Gesetzen entsprechen die zwei Arten der Sittlichkeit: Personenwertmoral und Fremdwertmoral. Schwarz stellt seine Normgesetze dem Kantischen Rigorismus gegenüber und geht dabei auch genauer auf Kants Philosophie ein. Daß zum sittlichen Handeln notwendig unselbstische Neigungen gehören, daß nicht immer allein Gehorsam gegen das abstrakte Sittengesetz die höchste Norm ist, daß die Tugend mehr ist als bloße Herzensunterwerfung unter den kategorischen Imperativ, hat Schwarz durch seine Arbeiten deutlich gezeigt.

Goswin K. Uphues wurde 1841 geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Halle. Seine Schriften sind »Reform des menschlichen Erkennens« (1874), »Kritik des Erkennens« (1876), »Die Definition des Satzes nach den Platonischen Dialogen Kratylus, Theätet, Sophistes« (1880), »Wesen des Denkens nach Platon« (1881), »Grundlehren der Logik nach Rich. Shutes Discourse of truth« (1883), »Wahrnehmung und Empfindung« (Lpz. 1888), »Über die Erinnerung« (ibid. 1889), »Psychologie des Erkennens« (ibid. 1893), »Sokrates und Pestalozzi« (Berl. 1896), »Pädagogik als Bildungswissenschaft« (ibid. 1899), »Einleitung in die moderne Logik« (Osterwieck 1901), »Über die Idee einer Philosophie des Christentums« (1901), »Religiöse Vorträge« (Berl. 1903), »Vom Bewußtsein« (Osterwieck 1904). Uphues stellt in seinen Untersuchungen das Bewußtsein vom Gegenstand im Urteil, der nicht Inhalt dieses Bewußtseins ist, in den Mittelpunkt seines Denkens. Er gibt dabei in rein psychologischen Erörterungen die Erkennbarkeit bewußtseinsfremder, d. h. transcendenter Gegenstände zu. In den »Relig. Vorträgen« setzt er sich dabei mit der christlichen Religion auseinander. Das Christentum ist ihm seinem Grundwesen nach Sache der Erfahrung. Nur wer diese Erfahrungen gemacht hat und macht, ist ihm imstande, ein Urteil über die Wahrheit des Christenstums zu fällen. In der Astronomie und Chemie weist man dem absprechend Urteilenden, der die entsprechenden Erfahrungen nicht gemacht hat, mit Recht die Tür. Warum soll es in christlichen Dingen anders sein! Den Erfahrungen der Christen gegenüber darf man ebensowenig von Standpunkten, Ansichten, Meinungen reden wie gegenüber den Erfahrungen des Chemikers und Astronomen. Das Christentum ist nicht eine bloße Lehre, sondern Leben. Deshalb besteht sein Wesen in Forderungen, die es an uns stellt. Darum ist sein Mittelpunkt eine Person, die ganz mit Unrecht als bloßer Stifter des Christentums bezeichnet wird, weil sie in Wahrheit das Christentum selbst ist. In Christus ist uns Gott selbst offenbar geworden und erschienen. Wir wenden uns

daher mit unserer Hingabe nicht an einen unbekannten Gott, sondern können dieselbe im Glauben an Christus, der unser Bruder ist, betätigen.

Oswald Külpe, geb. 1862, Professor der Philosophie in Würzburg, Verf. von »Grundriß der Psychologie« (Lpz. 1893), »Einleitung in die Philosophie« (ibid. 1895, 3. Aufl. 1903) und »Die Philosophie der Gegenwart« (ibid. 1903, 2. Aufl. 1904) nähert sich in seiner Psychologie bezüglich der Frage des Gegenstands der Psychologie zwar Machs' und Avenarius' Gedanken, geht aber im weiteren weit über sie hinaus. Aus einem nicht näher bestimmbaren Ganzen seelischer Art der niedrigsten Organismen bildeten sich in allmählicher Entwicklung sowohl Willens- wie intellektuelle Vorgänge. Die Möglichkeit einer substantiellen Seele ist ebensowenig zu leugnen wie das Dasein Gottes, wenn auch der Atheismus theoretisch nicht widerlegbar ist.

Th. Ziehen endlich, Professor der Philosophie in Halle, vertritt in seinem »Leitfaden der physiolog. Psychologie in 14 Vorlesungen« (Jena 1891, 5. Aufl. 1900) die Assoziationspsychologie, nach der die Ichvorstellung, die Willenshandlungen, das Urteil u. s. w. aus reinen Assoziationskomplexen abgeleitet werden. Dabei wird z. B. das Urteil von ihm in der Weise erklärt, daß zwischen den zwei Vorstellungen entsprechenden materiellen Zuständen der Großhirnrinde ein materieller Zwischenprozeß liegt, ebenfalls mit psychischem Korrelat, der beide zu einander in Beziehung setzt; in diesem Leitungsprozeß ist nach Z. aller Wahrscheinlichkeit nach das »Substrat für die Kontinuität unserer Urteile« oder anders ausgedrückt für die gegenseitige Beziehung unserer Vorstellungen im Urteil gegeben. Dazu kommt die Möglichkeit eines teilweisen zeitlichen Zusammenfallens zweier Vorstellungserregungen, welche darin liegt, daß, wie alle Erregungen im Nervensystem, auch die den Vorstellungen entsprechenden eine gewisse Zeit zum Anstieg und ebenso eine gewisse Zeit zum Abklingen brauchen, so daß das Ansteigen der ersten Erregung schon während des Abklingens der zweiten erfolgen kann. Von der einfachen Assoziationsreihe unterscheidet sich das Urteil einerseits durch die durchgängige Beziehung der Vorstellungen aufeinander, andrerseits durch das viel häufigere frühere gleichzeitige Vorkommen der im Urteil enthaltenen Vorstellungen oder der dieser zu grunde liegenden Empfindungen. Die ganze Assoziationspsychologie scheitert u. E. an dem prinzipiellen Bedenken, daß durch die Beschreibung physiologischer Vorgänge das psychische Korrelat absolut unerklärt bleibt. Das Wesen der Beziehung der Vorstellungen

auf einander findet in dem Leitungsprozeß zwischen materiellen Prozessen, auch wenn dieser Prozeß als physiologische Parallele des Urteils anzuerkennen ist, keinen zutreffenden Ausdruck, da im Urteil eine eigenartige jede räumliche Analogie ausschließende Ineinssetzung und doch zugleich Unterscheidung zweier Vorstellungen stattfindet. In seiner »Psychophysiologischen Erkenntnislehre« (Jena 1898) nähert sich Z. der immanenten Philosophie, sofern er psychisch, bewußt und seiend als kongruente Begriffe faßt.

Außer den besprochenen Psychologen seien hier noch folgende wenigstens aufgeführt: A. Bastian, 1826—1904, Prof. in Berlin, Verf. von »Beiträge zur vergleichenden Psychologie« (Berl. 1868), »Der Buddhismus in seiner Psychologie« (ibid. 1882), »Religionsphilos. Probleme« (ibid. 1894), »Zur Lehre vom Menschen« (ibid. 1895), »Die humanistischen Studien« (ibid. 1901), »Der Menschheitsgedanke durch Raum und Zeit« (ibid. 1901), »Lehre vom Denken« (ibid. 1905) u. a., Max Dessoir, geb. 1867, Prof. in Berlin, Verf. von »Bibliographie des mod. Hypnotismus« (Berl. 1888ff.), »K. P. Moritz als Ästhetiker« (1889), »Das Doppel-Ich« (1890, 2. Aufl. 1896), »Psycholog. Skizzen« (1893), »Gesch. der neueren deutschen Psychologie« (1894, 2. Aufl. 1897ff.) und »Philos. Lesebuch« (1903), Hermann Ebbinghaus, geb. 1850, Professor in Breslau, Herausgeber der »Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane« und Verfasser von »Über das Gedächtnis« (Lpz. 1885), »Theorie des Farbensehens« (1893), »Neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten« (1897) und »Grundzüge der Psychologie« (1897ff.), Theodor Elsenhans, geb. 1862, ev. Stadtpfarrer in Riedlingen, Verf. von »Psychologie und Logik« (1890, 4. Aufl. 1905), »Wesen und Entstehung des Gewissens« (1894) und »Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie« (1897), Joseph Geyser, geb. 1869, Privatdozent in Bonn, Verf. von »Grundlegung der empirischen Psychologie« (Bonn 1902) und »Das philos. Gottesproblem« (ibid. 1899), Max Jahn, geb. 1853, Direktor in Leipzig, Verf. von »Die Zeitverhältnisse des Vorstellens und deren Wichtigkeit für den Unterricht« (1881), »Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik« (1897, 3. Aufl. 1901), »Ethik als Grundwissenschaft der Pädagogik« (2. Aufl. 1897) und Herausgeber der »Allgem. deutschen Lehrerzeitung«, W. Heinrich, Dr. phil. am physikal. Institut der Universität Krakau, Verf. von »Die mod. physiol. Psychologie in Deutschland« (1895) und »Zur Prinzipienfrage der Psychologie« (1899), E. Kräpelin, Verf. von »Psychol. Arbeiten« (Lpz. 1895) und »Über geistige Arbeit« (3. Aufl. Jena 1900), Richard v. Krafft-Ebing, geb. 1840,

Prof. in Wien, Verf. von »Lehrbuch der gerichtlichen Psychiopathologie« (3. Aufl. 1892), »Grundzüge der Kriminalpsychologie« (2. Aufl. 1882), »Lehrbuch der Psychiatrie« (6. Aufl. 1897), »Psychipathia sexualis« (1886, 11. Aufl. 1901), »Hypnotische Experimente« (1893) u. s. w., H. Kröll, Sanitätsrat, Verf. von »Aufbau der menschl. Seele« (Lpz. 1900), E. Meumann, Prof. in Zürich, Verf. von »Entstehung der ersten Wortbedeutungen beim Kinde« (Lpz. 1902) und vielen Aufsätzen im Wundts Philos. Studien, Alex. Pfänder, Verf. von »Phänomenologie des Wollens« (Lpz. 1900) und »Einführung in die Psychologie« (Lpz. 1904), Albrecht Rau, geb. 1843, Verf. von »Theorien der mod. Chemie« (1877 ff.), »L. Feurbachs Philosophie« (1882), »Empfinden und Denken« (1896) und »Die Ethik Jesu« (1899), Jakob Heinrich Schmick, geb. 1824, G.-Prof. a. D. in Köln, Verf. von »Die Unsterblichkeit der Seele« (3. Aufl. 1890), Hans Schmidkunz, geb. 1863, Verf. von »Analytische und synthetische Phantasie« (1889), »Über die Abstraktion« (1889), »Psychologie der Suggestion« (1892), »Hypnotismus in gemeinfaßlicher Darstellung« (1892), Josef Schuster, geb. 1835, Prof. in Brixen, Verf. von »Begriff der Seele in der empir. Psychologie« (1895), »Empirische Psychologie vom Standpunkt seelischer Zielstrebigkeit« (1897), »Kurzgef. empir. Psychologie« (1900), M. L. Stern, geb. 1844, Rabbiner in Triesch, Verf. von »Die Philosophie und Anthropogenie Haeckels« (1879) und »Philosophie und naturwissenschaftl. Monismus, ein Beitrag zur Seelenfrage« (1885), L. W. Stern, geb. 1871, Univ.-Dozent in Breslau, Verf. von »Die Analogie im volkstümlichen Denken« (1893), »Psychologie der Veränderungsauffassung« (1898), »Ideen zu einer Psychologie der individuellen Differenzen« (1900), »Die psychol. Arbeit des 19. Jhrh.s, bes. in Deutschland« (1900), Julius Schultz, geb. 1862, Verf. von »Psychologie der Axiome« (1899) und »Bilder von der Materie« (1905), Adolf Stöhr, geb. 1855, Prof. in Wien, Verf. von »Analyse der reinen Naturwissenschaft« (1884), »Vom Geiste« (1883), »Gedanken über Weltdauer und Unsterblichkeit« (1899), »Die Vieldeutigkeit des Urteils« (1895), »Zur Algebra der Grammatik« (1898) u. s. w., Gust. Störring, Pr.-Dozent in Leipzig, Verf. von »Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie mit Einschluß der psycholog. Grundlagen der Erkenntnistheorie« (Lpz. 1900), Hermann Türck, geb. 1856, Verf. von »Wesen des Genies« (1888), »Das psychol. Problem in der Hamlet-Tragödie« (1890), »Fr. Nietzsche und seine philos. Irrwege« (1891), »Kuno Fischers kritische Methode« (1894), »Der geniale Mensch« (1896,

5. Aufl. 1901) u. s. w., Max Wentscher, geb. 1862, Univ.-Dozent in Bonn, Verf. von »Lotzes Gottesbegriff« (1893), »Über phys. und psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus« (1896), »Ethik« (1902), »Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie« (1903), G. Vorbrodt, ev. Pfarrer in Alt-Jeßnitz, Verf. von »Psychologie des Glaubens« (1895) und »Beiträge zur relig. Psychologie: Psychobiologie und Gefühl« (1904), und Emil Koch, geb. 1872, Gymnasiallehrer in Köln, Verf. von »Bewußtsein der Transcendenz« (1896) nud »Psychologie in der Religionswissenschaft« (1897).

Als psycholog. Zeitschriften seien außer der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane noch genannt »Schriften der Gesellschaft für Experimentalpsychologie zu Berlin« (Lpz. seit 1889), »Beiträge zur Psychologie und Physiologie« (herausg. von G. Martius seit 1896) und »Zeitschrift für pädagog. Psychologie und Pathologie« (herausg. von F. Kemsies, Berlin seit 1899).

---

4. Kapitel.

Rudolf Eucken und seine Gesinnungsgenossen.

Rudolf Eucken gehört zu den Denkern, welche vor vielen andern in der Gegenwart den neu erwachenden religiös gefärbten Idealismus verfechten. Sein System enthält eine auf dem Realen aufgebaute Weltanschauung, die einen substantiellen Idealismus erstrebt, der zugleich imstande ist, die durch die realistische Bewegung erschlossenen Tatsachen und Wahrheiten zu würdigen und sich anzueignen. Er ist der Hauptvertreter einer neuen philosophischen und religionsphilosophischen Richtung, einer im Werden befindlichen idealistischen Metaphysik. Eucken hat in dieser Hinsicht außer direkten Schülern heute auch viele Freunde gefunden, die ähnliche Gedanken wie er verfechten, wenn sie dabei auch ihre eigenen Wege zu gehen bestrebt sind. Die hervorragendsten dieser Euckenschen Gesinnungsgenossen sind Hermann Siebeck, neben Eucken der vielleicht bedeutendste systematische Forscher der Gegenwart, Gustav Claß, August Dorner und E.

Tröltsch. Auch Wilhelm Dilthey, Robert Schellwien und Heinrich Rickert mögen hier ihre Behandlung finden.

a. Rudolf Eucken und seine Schüler.

Rudolf Eucken wurde 1846 in Aurich geboren, studierte 1863—67 in Göttingen und Berlin Philologie, Geschichte und Philosophie, lebte 1867—71 als Gymnasiallehrer, ging 1871 als o. Professor der Philosophie nach Basel und 1874 in gleicher Stellung nach Jena, wo er seitdem wirkt. Er schrieb »De Aristotelis dicendi ratione« (Gött. 1866), »Über den Sprachgebrauch des Aristoteles« (Berl. 1868), »Über die Methode und die Grundlage der aristot. Ethik« (Frankf. a. M. 1870), »Die Methode der aristotel. Forschung« (ibid. 1872), »Über die Bedeutung der aristotel. Philosophie für die Gegenwart« (ibid. 1872), »Über den Wert der Geschichte der Philosophie« (Jena 1874), »Geschichte der philos. Terminologie« (Lpz. 1879), »Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie« (ibid. 1880), »Zur Erinnerung an Ch. F. Krause« (ibid. 1881), »Die Philosophie des Thomas v. Aquino und die Kultur der Neuzeit« (ibid. 1886), »Beiträge zur Geschichte der modernen Philosophie, vornehmlich der deutschen« (Heidelberg 1886), »Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart« (Lpz. 1878, 2. Aufl. 1892, 3. Aufl. 1904 unter dem Titel »Geistige Strömungen der Gegenwart«), »Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens« (ibid. 1885), »Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit« (ibid. 1888), »Die Lebensanschauungen der großen Denker« (ibid. 1890, 6. Aufl. 1905), »Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt« (ibid. 1896), »Das Wesen der Religion« (ibid. 1901), »Der Wahrheitsgehalt der Religion« (ibid. 1901, 2. Aufl. 1905), »Thomas v. Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten« (Berlin 1901), »Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebenserfahrung« (Lpz. 1903) u. a. Die prinzipiell wichtigsten dieser Schriften, durch welche Eucken in gewisser Hinsicht eine Führerrolle unter den Philosophen der Jetztzeit einnimmt, sind die »Geistigen Strömungen der Gegenwart«, »Die Einheit des Geisteslebens«, »Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt« und »Der Wahrheitsgehalt der Religion«.

In den »Geistigen Stömungen der Gegenwart« bilden Euckens nächsten Vorwurf die unserer Zeit charakteristischen Hauptttendenzen. Er spricht dabei von solchen und nicht von Begriffen oder Ideen, um von Anfang an die Meinung abzuweisen, als ob es sich an erster Stelle um intellektuelle Vorgänge handle und bei diesen die Entscheidung liege. Mag sich bei diesen Strö-

mungen (subjektiv—objektiv, theoretisch—praktisch, Idealismus—Realismus, Denken und Erfahrung, mechanisch—organisch, Gesetz, Monismus—Dualismus, Entwicklung, Kultur, Geschichte, Gesellschaft und Individuum, Kunst und Moral, Persönlichkeit und Charakter, Freiheit des Willens, Religion) äußerlich der Streit vorwiegend auf intellektuellem Gebiet abspielen, dahinter stehen Lebensbewegungen aus dem Ganzen, dahinter steht eine eigentümliche Gestaltung des Lebens. Inmitten alles Streites und durch alle Probleme hindurch kann bei diesen Voraussetzungen eine Gemeinschaft der Zeit stattfinden, und so ist ihre Heraushebung besonders geeignet, zu einem Bilde der Zeit jenseit der Gegensätze zu verhelfen, die Zeit aus der Zeit herauszusehen. Das Ausgehen von der Vielheit aber hat den Vorteil, uns die Behauptungen und Probleme der Zeit greifbarer und anschaulicher zu machen und die Erörterung von allgemeinen Erwägungen schnell auf einen bestimmten Punkt zu führen, an dem eine sachliche Notwendigkeit hervorzubrechen und unserem Denken die Wege zu weisen vermag. Eucken zeigt, daß wir überall auf dieselben Fragen kommen, ja daß ein und dasselbe Hauptproblem durch alle Mannigfaltigkeit wirkt, daß an jeder Stelle um das Ganze gekämpft wird, auch daß die Entscheidung über das Ganze in alle Verzweigung hineinreicht. Was Eucken aber näher bei den einzelnen Strömungen ermitteln und wonach er dieselben prüfen will, das ist der von ihnen behauptete oder doch in ihnen enthaltene Lebensprozeß. Namentlich beschäftigt er sich mit jener Frage, ob nach dieser Behauptung ein selbständiges Geistesleben möglich ist. Eucken weist nach, wie ein gewisser Tatbestand des Geisteslebens zwar schließlich überall, wenn auch oft widerwillig, anerkannt wird, wieviel aber in ihm liegt, und was er über die nächste Erscheinung hinaus fordert, welche Voraussetzungen und Bedingungen er hat, meistens in völligem Dunkel bleibt. Das Hauptaugenmerk wird darauf gerichtet, wie sich die Bewegungen der Zeit zu diesem Problem der Möglichkeit des Geisteslebens stellen und was sie dafür leisten. Eucken gewinnt damit den Vorteil, nicht von der Breite der Leistungen festgehalten, sondern rasch zu der sie durchwaltenden Grundanschauung geführt zu werden, und findet damit den letzten Punkt, der überhaupt unserer Forschung zugänglich ist. Denn hinter den Lebensprozeß können wir nie zurückgehen, während sich von ihm aus unsere ganze Gedankenwelt aufbaut. Auch bringt die Wendung zum Lebensprozesse die Sache am sichersten an die Stelle, wo die Probleme dem Individuum zum eigenen Erlebnis werden, wo es am ehesten

eigene Erfahrungen einsetzen kann und am zwingendsten zur eigenen Entscheidung aufgerufen wird. Freilich, wenn Eucken von der Zeit ausgeht und zur Zeit zurückkehrt, so läßt er doch auch die geschichtliche Betrachtung nicht außer acht. Das ist sehr wichtig; denn diese Betrachtung hilft einmal dazu, die geistige Art der Gegenwart durch Aufdeckung ihres Werdens und ihrer Zusammenhänge heller zu beleuchten und schärfer abzugrenzen, sodann aber verwandelt sich auch die Geschichte als Ganzes durch Aufdeckung des in den geschichtlichen Zusammenhängen wirksamen Lebensprozesses in ein Problem, das seine Lösung nur durch die Aufhebung ursprünglicher, eigener, letzter Tatsachen von den abgeleiteten und übermittelten finden kann.

Euckens eigentliches System bringen die andern genannten Hauptschriften. Nach einer ausführlichen Darlegung der Systeme des Naturalismus und Intellektualismus und ihres Verhältnisses zu einander sowie einer eingehenden und überzeugenden Kritik derselben stellt Eucken in diesen Schriften sein eigenes neues System auf, das System der Personalwelt. Das Lebenssystem der Personalwelt begründet die Geistigkeit in letzter Hinsicht in einer alles menschliche Dasein überragenden intelligiblen Welt, die ihm als jene überlegene Macht erscheint, welche alle Wirklichkeit trägt, alle Mannigfaltigkeit zusammenhält und die beständig tätige Wurzel des menschlichen Lebens bildet. Die verschiedenen Lebensordnungen erscheinen hier als eine Auseinanderlegung der Geisteswelt für die Wirklichkeit des Menschen, d. h. als verschiedene Stufen, die gegen einander eine selbständige Bedeutung haben, sich aber fortwährend ergänzen müssen, und zwar unter beständiger Beziehung auf die begründende Geisteswelt, um ihr Recht und ihre Bedeutung behaupten zu können. Der Naturalismus bedeutet hier einen vollständigen Irrweg. Der Anspruch des Naturalsystems, alle echte Wirklichkeit zu enthalten und aus eigener Kraft das geschichtliche Dasein auf seine Höhe zu bringen, bricht in sich selbst zusammen. Schon die Theorie desselben widerspricht seinem Tun. Die von ihm verlangte Erhebung über das sinnlich Gegebene, seine Scheidung von Erscheinung und Wesen, sein Aufsuchen von Gesetzen und Kräften und ihren Beziehungen zu einander sind Leistungen, welche über die bloße Sinnlichkeit hinausführen, weil sie einem rein sinnlichen Wesen nicht zuzutrauen sind. Ebenso verkennt der Naturalismus die Eigenart des Geistigen. Urteil, Begriff, Schluß, Anschauung, Gedächtnis sind etwas so eigenartiges, daß sie sich nur aus der ursprünglichen Organisation des menschlichen Geistes begreifen

lassen. Auch die Moral ist nichts aus den äußeren Beziehungen des Zusammenseins mittels Anpassung, Gewöhnung und Vererbung Entstandenes, so daß die menschlichen Handlungen den Leistungen einer Maschine glichen, sondern etwas der Natur gegenüber völlig Selbständiges, Ausdruck und Anzeige einer allgemeinen Lebensführung, welche die Entwicklung der Menschheit tatsächlich erreicht hat, und die in dem Aufbau einer selbständigen Innenwelt neue Güter erzeugt, zugleich aber an das Tun und die Beweggründe des einzelnen Anforderungen stellt, denen der Nützlichkeitsgedanke nicht im geringsten gewachsen ist. Dabei hat der Naturalismus auch kein Verständnis für das Dasein beharrender Größen und Ziele, welche sich im Lauf der Geschichte wohl ändern können, aber niemals aufhören, als ideale, d. h. als erstrebenswerte Güter, zu bestehen. Was den Menschen anzieht und gewinnt, ist niemals die bloße Bewegung, sondern immer die Bedeutung ihres Inhalts. Die Güter des sinnesgeistigen Prozesses, der Nutzen und die Lust, sind unvermögend, die geistige Arbeit der Menschheit zu führen. Das menschliche Dasein geht nicht in den Naturprozeß auf, sondern steht in einer eigentümlich geistigen Welt, ohne welche es keine Verbindung der Menschheit zu gemeinsamer Arbeit und keine Erhebung über die Bedürfnisse der physischen Existenz geben würde.

Der Anspruch des Naturalsystems, alle echte Wirklichkeit zu enthalten und aus eigener Kraft das geschichtliche Dasein auf seine Höhe zu bringen, bricht in sich selbst zusammen. Die Auflösung des Naturalsystems zwingt einen geistigen Zusammenhang der Wirklichkeit zu suchen. Einen solchen Versuch machte die geschichtliche Wirklichkeit im Intellektualsystem, das alles Gesamtgeschehen aus dem Denken entwickelt und in dasselbe mehr oder weniger alles Dasein hineinzieht. Aber Euckens eingehende Kritik des Intellektualismus zeigt auch hier, daß der Intellektualismus nicht imstande ist, das Denken mit dem Sein in eine sichere Verbindung zu bringen, und daß der Abstand zwischen seiner und der echten Wirklichkeit unüberbrückbar ist; gerade die vom Intellektualismus hierfür angeführten Gründe zeigen, daß das Denken nur dann einen substantiellen Charakter behaupten und Träger einer Kulturwelt werden kann, wenn es noch ursprünglichere Kräfte anerkennt und sich genügen läßt, Ausdruck eines fundamentaleren und universaleren Geschehens zu sein, daß es dagegen bloß zu phänomenaler Gültigkeit herabsinkt und immer mehr aus aller Realität heraustritt, wenn es sich auf seine eigene Selbsterzeugung stellen und aus sich als einem archimedischen Punkt

das All bewegen will. Der Denkprozeß verschlingt sich allerdings fortwährend durch endlose Fäden mit der Wirklichkeit, vermag sie aber keineswegs aus eigener Kraft zu erzeugen.

Das menschliche Leben schließt die beiden Stufen von Natur und Geist in sich. Das Seelenleben bildet einmal die bloße Fortsetzung der uns sinnlich umfangenden Natur, so daß es sich einem weiteren Rahmen derselben einfügt, andrerseits weist es neue Kräfte, Ziele und Formen auf, deren Zusammenhang ein neues Sein gegenüber aller bloßen Natur einführt. So gewiß das Seelenleben ein Stück des natürlichen Lebensprozesses bleibt, ebenso gewiß zeigt es Weiterbildungen und Wandlungen, die eine höhere Stufe ergeben. Das menschliche Tun wird nicht gänzlich von der Selbstbehauptung festgehalten, sondern es richtet sich auch darüber hinaus auf das Wohl der anderen. Innere Zusammenhänge menschlicher Gemeinschaft entstehen und vermögen das Individuum bis zur völligen Aufopferung für ihre Zwecke zu gewinnen. Die geistige Arbeit zieht den Menschen an sich und unterwirft sein Streben einer sachlichen Notwendigkeit. Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht, Technik u. s. w. schaffen große Zusammenhänge und zwingen den Menschen in ihren Dienst. Ebenso offenbart sich die Tatsache, daß sich der Lebensprozeß der bloßen Berührung mit den Dingen entwindet, indem er sowohl das Seelenleben in sich selbst vertieft als auch über die bloße Erscheinung hinaus zu einem Wesen der Dinge strebt. Das von draußen Aufgenommene wird weitergeführt und eigentümlich umgebildet, so daß neue Formen und Kräfte erscheinen. Mehr und mehr schließt sich das innere Leben zu einer Einheit zusammen, verfolgt eigene Bahnen und übt eine Gegenwirkung gegen die äußeren Eindrücke. Zum bloßen Geschehen an uns gesellt sich nunmehr ein Handeln aus eigener Entscheidung, wobei der Selbständigkeit der Einzelseele eine größere Selbständigkeit der Menschheit entspricht. Die Menschheit entwickelt gegenüber dem Reich der Natur ein eigenes Reich, das Reich der Kultur. Ein gemeinsames, in sich selbst gegründetes Geistesleben umspannt hier alle Verzweigung und bietet dem Menschen ein neues, naturüberlegenes Dasein. Jenseit aller subjektiven Lust entstehen hier geistige Werte und verwandeln unser Leben in eine fortwährende Aufgabe. Auf der einen Seite wird unser Tun mehr und mehr auf sich selbst zurückgeworfen und in sich vertieft bis zur Ausbildung einer selbständigen Innerlichkeit, auf der anderen wird es in das Objekt versetzt und von ihm erfüllt und bewegt. Subjekt und Objekt, Mensch und Welt, Tätigkeit und

Vorwurf, welche das Natursystem zusammenschmiedet, sind auseinander getreten und wirken auf einander wie selbständige Mächte. Freilich ist diese Scheidung nicht der letzte Abschluß. Je klarer sie wird, desto mehr empfinden wir sie als einen unerträglichen Spalt im eigenen Wesen und werden getrieben, mit aller Kraft nach Wiederherstellung der Einheit zu streben. So geht der Weg zum Ja durch ein Nein: wir müssen scheiden, um wieder zu verbinden, und unabweisbar wird die Frage nach einem Ziel alles Tuns, nach einem Sinn unseres Lebens.

Das Zusammentreffen zweier Stufen innerhalb eines Daseins besagt an sich keinen Widerspruch; ein solcher entsteht erst, wenn Verwicklungen zwischen jenen ausbrächen und das tatsächliche Verhalten der beiden Stufen mit ihrer inneren Bedeutung in Konflikt geriete. Das aber geschieht in Wahrheit. Das geistige Leben gibt sich als das Überlegene und zur Herrschaft Berufene; in Wirklichkeit muß es sich bei uns mit einem bescheidenen Platze begnügen; es will seiner inneren Art nach in sich selbst ruhen, ja eine eigene Welt bilden, beim Menschen aber bleibt es an die Natur gebunden und scheint sie als ein bloßer Anhang zu begleiten. Solche Einschränkung ergibt nicht nur eine Hemmung des Wirkens nach außen, sondern auch ein Stocken der inneren Gestaltung. Bei der Abhängigkeit von fremder Gewalt scheint das Geistesleben sich selbst nicht erreichen zu können und in allem scheitern zu müssen, was es gegenüber der Natur an Neuem versucht. So wird es ein Widerspruch in sich selbst, und was unserem Dasein Aufhellung bringen sollte, erweist sich selbst als das größte aller Rätsel. Wir hören wohl beständig von geistigen Aufgaben, geistiger Entwicklung, geistiger Größe u. s. w. reden, aber sobald wir versuchen, den Begriff Geist zu fassen und ihm einen präzisen Sinn abzuringen, entweicht er uns in eine nebelhafte Ferne. Sollen wir nun deshalb auf einen Sinn unseres Daseins verzichten und uns in diesen Gegensatz ergeben? Keineswegs! Es gibt hier einen Ausweg. Er findet sich in dem Aufweis einer neuen Wirklichkeit.

Eine neue Welt kann in der Seele des Menschen nicht aufsteigen ohne eine Befreiung des Lebens von der Kleinheit des Ich. Eine solche Befreiung des Lebens ist zunächst ersichtlich in dem Komplex von Erscheinungen, der unter dem Namen und Begriff der Moral zusammengefaßt wird; denn alle bunte Fülle der Fassungen und Formeln enthält die gemeinsame Überzeugung, daß in der Moral dem Menschen ein Streben und Handeln zugemutet wird, das nicht der natürlichen Selbsterhaltung, sondern

anderen, überlegenen Zielen dient; es scheidet sich hier von dem Nützlichen ein Gutes, von dem Schädlichen ein Schlechtes, wenn auch der Inhalt dieser Begriffe zu den verschiedenen Zeiten verschieden war. Das moralische Urteil, die Stimme des Gewissens leuchtet überall aus dem innersten Innern des Menschen hervor, es wird die tiefste Quelle von Größen wie Sollen, Pflicht und Gesetz und die Ursache eines tatkräftigen Handelns auch unter Leiden, Nöten und Schmerzen. Aber auch das übrige geistige Leben wirkt zu einer inneren Erweiterung, sofern es nur irgend welche Selbständigkeit gegen die unmittelbare Seelenlage gewinnt; denn durch seine ganze Verzweigung in Kunst und Wissenschaft, politischem und sozialem Wirken drängt es die kleinliche Sorge um das eigene Wohl zurück und läßt es den Menschen neue, uneigennützige Interessen gewinnen. Wahrheit und Schönheit, Recht und Gemeinwohl wollen als Selbstzwecke behandelt sein und wachsen im Fortgang der Kultur mehr und mehr zu selbständigen Mächten, welche aus einer inneren Notwendigkeit Forderungen erheben und Konsequenzen hervortreiben, die einen eigenen Weg einschlagen und verfolgen, unbekümmert um das Behagen der Individuen, ja um das Wohl und Wehe des Menschen überhaupt. Was aber gibt jenen Gebieten eine so gewaltige Macht über uns? Was anders könnte es sein, als eine Notwendigkeit unserer eigenen Natur! Was jenen Gebieten an Macht innewohnt, ist in Wahrheit kein eigener Besitz, sondern wurde ihnen aus einem umfassenden Lebensprozeß eingeflößt. Sie verlieren jene Macht sofort und werden zu leeren Gehäusen, sobald jener Prozeß sich von ihnen zurückzieht, sobald wir nicht mehr unser Selbst in ihnen erkennen. Wenn aber unser Leben sich so der unmittelbaren Lage und Empfindung entwinden, ja ihr entgegenstellen kann, so muß unser Wesen wohl weiter sein als jene Lage es zeigt, so wird das Aufsteigen einer neuen Welt in uns unverkennbar.

Im geistigen und sittlichen Leben sehen wir das menschliche Innere sich zu einer Welt erweitern. Aber mit der bloßen Erweiterung ist wenig getan, sie könnte ganz gut nur einer Oberfläche des Lebens angehören und seinen Grundbestand unberührt lassen. Dieser Zweifel hat so lange ein gutes Recht, als die vielberufene Kluft zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Zustand und Gegenstand ihre alte Schroffheit behält. Läßt sich diese Spaltung überwinden? Vollzieht das Leben selbst irgendwelche Überwindung? Gewiß! Sie vollzieht sie zunächst in der Arbeit. Die Arbeit wird uns meist durch eine äußere Notwendigkeit auf-

erlegt und zunächst oft als eine drückende Last empfunden. Wenn sie dann aber uns innerlich zu fesseln und bei sich selbst wertvoll zu werden vermag, wenn aus dem Zwange Freiheit und Freude wird, so erweist sich deutlich genug das scheinbar Fremde als ein Stück unseres eigenen Lebens, ja als eine Art Erhöhung desselben. Wenn alles, was wir in unsere Arbeit aufnehmen, uns unvergleichlich näher tritt und ein Stück unseres Seins wird, so mag sich auch das Ganze der Arbeit zu einem selbständigen Lebenskreise zusammenschließen und uns das werden, was wir unsern Beruf nennen. Ein Stück Wirklichkeit ist damit von uns innerlich angeeignet, es gibt dem Leben einen festen Halt in sich selbst und gegen sich selbst, eine Überlegenheit gegen Launen und Stimmungen, das Bewußtsein eines unangreifbaren Wertes. Freilich bringt die Arbeit noch nicht den Abschluß der Bewegung. Diese geht weiter und strebt dahin, daß der Gegenstand ganz und gar in den Lebensprozeß aufgenommen und zugleich in einem neuen erhöhenden Wirken eine volle Überwindung des Gegensatzes erreicht wird. Das aber geschieht auf der Stufe des Schaffens oder der Liebe. Schaffen und Liebe sind große Mächte im menschlichen Leben und Zeugnisse einer neuen Wirklichkeit. Seine innere Befestigung aber erlangt das Schaffen erst im Ausgestalten eines Lebenswerkes. An ihm arbeitet der Mensch sich selbst in die Höhe, hier erringt er seine geistige Individualität und mit ihr das Bewußtsein einer geistigen Realität, es ist die Verkörperung von Arbeit und Schaffen und bildet wie einen Gipfelpunkt des Lebens so einen Abschluß des Strebens. Doch auch dieser Abschluß ist noch nicht das Letzte. Gerade was das Lebenswerk groß macht, bezeichnet zugleich seine Grenze, und die Größe ist nicht erreichbar ohne die Hülfe von Kräften, welche das Werk nicht erzeugt, sondern voraussetzt. Damit weist auch das Werk wieder über sich selbst hinaus. Dieses Hinausstreben ist aber auch zugleich ein Hinausstreben über die ganze Kultur nach einer Einheit, welche jenseit aller Kultur und aller Spaltung der Kräfte und Leistungen liegt, nach einem inneren Beharren bei allem Wandel der Vorgänge, nach einer beherrschenden Idee, in der sich alle verschiedenen Bewegungen zusammenschließen. Und dieser Zusammenschluß bedeutet schließlich nichts Geringeres als ein Selbst im Geistesleben oder eine Selbständigkeit der Geisteswelt. Wir sehen das Streben sich vom natürlichen Ich ablösen und in solcher Ablösung neue Kräfte entwickeln; woher sollten diese Kräfte kommen und woher sich auch die neuen Ziele rechtfertigen, wenn nicht im Geistesleben ein eigenes Sein

aufstiege, in ihm ein neues Selbst entstünde, das sich in den Lebensbewegungen entfaltet und behauptet? Schaffen und Liebe gestalten eine neue Welt, und das Geistesleben erweist sich hier als ein Wirklichkeitsbilden; aber wie will diese Wirklichkeit bestehen und sich durchsetzen, wie kann sie einen Sinn erlangen, wenn sie nicht die volle Selbständigkeit gewinnt, die ihr allein die Entwicklung eines Selbst, ein bei sich selbst befindliches Gesamtleben geben kann? Und was soll jene Bewegung gegen das Abschließen bei der Vielheit, jenes Bestehen auf Ursprünglichkeit, Absolutheit, Unendlichkeit, jenes Verlangen nach Seele nicht neben, sondern in der Arbeit, wenn nicht schließlich alles einmündet in ein Gesamtleben, dessen Inhalt und Ziel in seiner eigenen Verwirklichung liegt? Alle einzelnen Bewegungen können aber einen Zusammenschluß und die nötige Kraft nur gewinnen, wenn jenes Leben aus dem Hintergrunde hervortritt und mit seinem Vermögen alle Mannigfaltigkeit treibt. Mag es für unsere Begriffe immer etwas Jenseitiges behalten, da sie vornehmlich der Stufe der Arbeit und des Werkes angehören; es ist die axiomatische Voraussetzung und die bewegende Seele alles Strebens nach Geistigkeit. Nun erst kann sich eine Innenwelt entfalten und eine Innerlichkeit auch den Individuen mitteilen; erst bei der Zurückziehung alles Lebens auf ein umfassendes Selbst läßt sich in strengerem Sinne von einem Inhalt sprechen und dieser Inhalt in aller Betätigung und Erfahrung aufsuchen.

Es erhebt sich nun weiter die Frage nach der Seinsart dieses Geisteslebens. Die unbefangene Erörterung dieser Frage leidet Schaden durch ein starkes Vorurteil der Zeit. Der Gedanke einer Überwelt wird von vielen in jeder Gestalt verpönt als ein Rückfall in eine mittelalterliche Denkweise, auch die meisten von denen, welche eine Selbständigkeit und einen Selbstwert des Geistes verfechten, bestehen darauf, sie lediglich innerhalb des Daseins zu suchen. Dem gegenüber bekennt Eucken, daß ihn jene vermeintliche Selbstverständlichkeit nicht einschüchtern kann, da solches der Zeitmeinung Selbstverständliche weit mehr einem dunklen Affekt als klarer Einsicht zu entspringen pflegt. Im Besonderen bekräftigt in ihm jede Zeit nachdrücklich das, was sie ihrer unmittelbaren Vorgängerin als charakteristische Behauptung entgegenhält. Behauptung aber ist nicht Wahrheit. Wer also die Wahrheit jenseit der Zeitmeinung sucht, dem muß gegenüber solchen Vorurteilen lediglich die innere Notwendigkeit der Sache den Weg vorschreiben. Schritt für Schritt entwickelte das Geistesleben einen Gegensatz zum empirischen Dasein und forderte es eine diesem

überlegene Stellung. In der Moral entfaltete sich ein Leben, das aus den bloß menschlichen Verhältnissen weder entstehen noch in ihnen sein Ziel finden konnte. Das Schaffen war nicht möglich ohne eine innere Überwindung des Gegensatzes, der das empirische Leben spaltet; diese Überwindung konnte nur in einer neuen Sphäre erfolgen. Alle schöpferischen Geister haben das Gelingen des Lebenswerkes weder als einen glücklichen Zufall noch als eine Leistung eigener Kraft, sondern als einen Ausfluß einer überlegenen Ordnung, als eine Gabe höherer Gewalten verstanden. Ebenso zeigt sich die Überlegenheit des Geisteslebens über die Erfahrungswelt darin, daß der Lebensprozeß nicht bloß in einzelnen Richtungen die Schranken der Erfahrungswelt durchbricht, sondern daß er am Ganzen einer neuen Welt teilgewinnt, welche jener selbständig gegenübersteht und allem, was sie an Geistigkeit aufweist, erst einen Grund und Halt gibt. Ferner zeigt das ganze menschliche Leben ein Verlangen nach Unendlichkeit, Unmittelbarkeit und Selbsttätigkeit. Dieses Verlangen ist garnicht begreiflich, wenn nicht von vornherein, als eine ursprüngliche Kraft und aller Endlichkeit wesentlich überlegen, ein Vermögen der Unendlichkeit im Geiste wirkte; sein Zusammenstoß mit der Endlichkeit ist es eben, der das menschliche Streben und Weiterstreben hervorruft. Schließlich ist auch zu bedenken, daß beim Menschen das Geistesleben niemals gegen die Natur aufkommen könnte, wenn es dem bloßen Menschen angehörte. Das Geistesleben kann sich bei uns gegen die Natur nur durchsetzen, wenn unser Sein in einem Weltleben steht, wenn gegenüber der empirischen Welt die Kraft einer anderen wirkt. Wer aber das anerkennt, darf sich auch durch keine Bedenken davon abhalten lassen, dem Geistesleben eine selbständige Wirklichkeit, einen übermenschlichen und überweltlichen Bestand zuzuerkennen. Und damit ist auch der Übergang zur Religion gefunden. Die neue Weltordnung ist nicht möglich ohne das Wirken einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Macht.

Eucken scheidet in seiner Religionsphilosophie den universalen von dem charakteristischen Typus der Religion. Die Grundlage der Religion im universalen Sinne ist die Anerkennung einer höheren (zeitlosen) Ordnung über und gegenüber der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, und zwar in dem Sinne, daß jene, die Überwelt, in dem Bereiche dieser, der empirischen, unmittelbar gegenwärtig ist und mit ihr aller Orten zusammenstößt, daher sie sich innerhalb dieser als das Irrationale und doch nirgends zu Eliminierende bekundet, das einen Widerspruch in die unmittel-

bare natürliche Gegebenheit des Lebens und Daseins hinein bringt. Es kommt darauf an, im Menschen die innere Gegenwart einer Überwelt zu erkennen und diese Welt gegen die bloße Besonderheit abzugrenzen, hiermit aber eben den Kampf um die Erhaltung des Geisteslebens zu führen, angesichts dessen alles natürliche Behagen verschwindet und von einem Glück im gewöhnlichen Sinne nicht wohl die Rede sein kann. Damit hat sich zugleich die Grundtatsache, die Gegenwart des überweltlichen Lebensprozesses innerhalb des empirisch Weltlichen und Seelischen, in eine fortlaufende Aufgabe verwandelt, deren Bewältigung nur in der Zeit und unter deren Bedingungen möglich ist. Alles, was sich als religiöse Wahrheit gibt, ist immer wieder daraufhin zu prüfen, ob es wirklich zur Entwicklung des Grundprozesses notwendig ist und damit ein neues Leben innerhalb und gegenüber der gegebenen Wirklichkeit begründet.

Daß ein solches neues Leben in und aus dem uns zunächst und unmittelbar umfangenden tatsächlich aufstrebt, beweist schon der Wert und die Anerkennung, welche dem Begriff der Persönlichkeit im Unterschied von der bloßen Individualität zuerkannt wird. Persönlichkeit ist entweder eine leere und irreleitende Phrase oder der Ausdruck einer neuen Welt, worin sich die Geistigkeit dem wirren Gemenge entwindet und zur Selbständigkeit erhebt. Die Entwicklung eines persönlichen Lebens muß unserm Dasein eine unendliche Aufgabe vorhalten, es in einen rastlosen Kampf verwandeln. Auch die Kultur hat ihren wahren Fortschritt immer nur durch das Auftreten und Wirken von Persönlichkeiten in diesem Sinne gewonnen. Das persönliche Tun muß von einer zugleich überlegenen und gegenwärtigen Weltmacht erzeugt sein und fortdauernd von ihr getragen werden, um mit eigener Tat am Aufbau einer echtgeistigen Wirklichkeit zu arbeiten. Das aber heißt: die Persönlichkeit in diesem Sinne und dieser Wirksamkeit bekundet sich als Organ im Dienste einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Macht. Der Begriff dieser letzteren und damit der der Gottheit, wie auch der des Absoluten gewinnt Gehalt und Kraft nicht aus intellektualistischen Gottesbeweisen und Systembildungen, sondern lediglich als Zusammenfassung der inneren Notwendigkeiten, welche den Lebensprozeß treiben, der Axiome, welche der Bewegung nicht des Denkens, sondern des Lebens zu Grunde liegen. Das Absolute aber in diesem Sinn des Höchstwertigen ist das Gute, und zwar in der Auffassung, daß es nicht erst durch seine Leistung für die Welt wertvoll wird, son-

dern die Welt einen Wert erst durch das erhalte, was sie an jenem entwickelt und fördert.

Vom Historischen her erhebt sich hierzu an dieser Stelle die Frage von dem Verhältnis dieser Ansicht zum Dualismus und Pantheismus. Augenscheinlich steht sie von vornherein im Gegensatze zu einer Anschauung, welche Gott und Welt wie zwei verschiedene Existenzen neben einander stellt. Andrerseits aber: ein wirklicher und eigentlicher Pantheismus wird gerade durch die Entwicklung der Religion vom Lebensprozeß her aufs sicherste fern gehalten. Sein Fehler ist, das Höchste, das sich das Streben zum Ziel setzen kann, als schon erreicht anzunehmen und die Empfindung eines Abstandes von ihm für bloßen Schein zu erklären. Es gilt hier nicht Freiheit, sondern Schicksal. Das absolute Leben aber muß dem gegenüber sowohl als weltüberlegen, wie als innerhalb der Welt wirksam erkannt werden. Dies ist das Urphänomen der Religion. Zu dessen Aufrechterhaltung bedarf es daher in der Auffassung von Gott und Welt einer fortgehenden Überwindung des Gegensatzes vom Dualismus und Pantheismus. Dasselbe hat betreffs des Verhältnisses von Gott und Mensch zu gelten. Die Gegensätzlichkeit des Göttlichen und Menschlichen ist überhaupt zu vermeiden und die Entwicklung des einen ist zugleich als eine Bekräftigung des andern zu verstehen. Die Freiheit und die Selbsttätigkeit des Menschen ist nicht ein Abzug von der göttlichen Macht und eine Minderung der göttlichen Gnade, sondern sie ist selbst ihre allerhöchste Bewährung. Wie das allerdings möglich sei, wie aus Gnade Freiheit, aus Abhängigkeit Selbständigkeit entspringen kann, das übersteigt als ein Urphänomen alle Erklärung; es hat als die Grundbedingung des Geisteslebens einen durchaus axiomatischen Charakter. Aber was für die Spekulation ein Rätsel ist, das hat für die Religion das Leben durch seine eigene Entwicklung entschieden. Auch so große Deterministen wie Paulus und Luther wagten und bestanden den Kampf gegen die Welt und den schwereren gegen sich selbst.

Den Gegenstand des Glaubens müssen nach alledem nicht irgendwelche Lehren bilden, sondern die Gegenwart eines absoluten Lebens in uns und damit eine Idealität, ja eine Göttlichkeit in unserem eigenen Wesen. Glauben ist kein bloßes Annehmen, sondern »ein Aufklimmen des ganzen Sein«. So ist eine gründliche Austreibung des Intellektualismus aus den religiösen Begriffen wie z. B. aus dem der Offenbarung im dringendsten Interesse der Religion. Als die Hauptbewegungen in jenem Aufklimmen kennzeichnen sich das Streben nach Unendlichkeit, das Verlangen nach

Freiheit und Ewigkeit, weiter die Bewegung zur Einheit und Innerlichkeit des individuellen wie des Gemeinschaftslebens, sodann die Bewegung zur Moral, endlich das Verlangen nach Grösse.

Das Welt- und Lebensbild, welches die Religion als universale darbietet, behält nun aber infolge der Undurchsichtigkeit der menschlichen Lage schließlich doch etwas Unzureichendes und daher einen Mangel an abschließender Überzeugungskraft. Angesichts der tatsächlichen Unvollkommenheit alles Weltlichen und Menschlichen, insbesondere auch hinsichtlich des moralischen Wesens und der Unvermeidlichkeit von Schuld und Sünde erscheint es mehr wie der Auf- und Ausblick zu einem Ideal, betreffs dessen Verwirklichung sich keine endgültige tröstliche Gewißheit erreichen läßt. Eine höhere Welt ist unverkennbar, aber in unserem Kreise scheint sie ungeheuere Widerstände nicht so weit überwinden zu können, um zu einer positiven Entwicklung zu gelangen; für die Verneinung des Daseins jener Welt ist zu viel, für die Bejahung zu wenig Vernunft vorhanden. Daß nun die Betätigung des religiösen Bewußtseins nicht bei diesem Befangenbleiben im Zweifel sich bescheiden muß, ist begründet in der Wendung der »universalen« zur »charakteristischen« Religion. Sie tritt heraus in der Tatsache, daß die Religion sich niemals als bloße Theorie, sondern stets als konkrete Lebensmacht zur Geltung gebracht hat, und zwar auf ihrer obersten Stufe eben in charakteristischen Formen, in denen allen sie die Gewißheit bedingt, daß innerhalb der gegebenen Gesamtwelt selbst durch eine rettende Tat Gottes eine neue Wirklichkeit begründet wird, eine Lebensgemeinschaft nämlich oder ein Reich Gottes, welches die an ihm Teilhabenden über das umfangende Gebiet der Verwicklungen sicher hinaushebt. Die Anfänge der einzelnen positiven Religionen sind nur Höhe- und Wendepunkte in dieser durchgreifenden Bewegung. Es handelt sich dabei für die Erschließung einer solchen Tiefe im Innersten des Geisteslebens, wie sie auf der obersten Form dieser Entwicklung im Christentum, der »Religion der Religionen«, als Weltüberwindung heraustritt und sich namentlich in dem Bewußtsein von der Höchstwertigkeit des Prinzips der Liebe an den Tag legt. Die universale Religion stellt Gott unter den Anblick der Welt, die charakteristische die Welt unter den Anblick Gottes. Damit ist aber dem Menschen zugleich nach innen wie nach außen eine unermeßliche Aufgabe gestellt: das selbsttätige Ergreifen des im Innersten sich kundgebenden Göttlichen und im Aufbau der neuen Welt der Kampf gegen die alte. Das Leben erhält dadurch in seinem Inhalt wie in seiner Bewegung einen durchaus eigentümlichen

Charackter, dessen Entwicklung zugleich eine Bestätigung der Tatsächlichkeit der ganzen Wendung bildet; denn ein solches Streben in der Erfüllung jener Aufgabe wäre nicht möglich, wenn nicht der Mensch in seinem geistigen Sein zu einer inneren Einheit erhoben wäre durch die Gegenwart einer absoluten Einheit. Das Festhalten daran schließlich doch bloß als die Folge einer Hartnäckigkeit des Naturtriebes anzusehen, geht nicht an; denn die Bejahung selbst hat als geistige Selbsterhaltung so viel Mühe und Arbeit, so viel Sorge und Not über den Menschen gebracht, daß vom Standpunkt des selbstischen Glücks sich weit eher eine Preisgebung des Lebens empfohlen hätte. Und diese Bewegung zu einer weltüberlegenen Innerlichkeit erstreckt sich aus dem Ganzen des Lebens auch in die einzelnen Gebiete. Wo Wissenschaft, Kunst, Moral u. s. w. die eigene Aufgabe groß fassen, da empfinden sie die Seellosigkeit dessen, was das alltägliche Leben als Kultur, Glück u. s. w. anpreist, da unternehmen sie einen Kampf um die Seele des Lebens. Und so gewiß jenes Streben, das Unvergängliche zu ergreifen und inmitten aller Bewegung festzuhalten, aufrecht erhalten wird gegenüber aller bloßmenschlichen Art, so gewiß ist ein ewiges Leben in uns wirksam, so gewiß stehen wir in überweltlichen Zusammenhängen. So sehen wir, die Religion ist im System des Geisteslebens keine bloß allgemeine Weltansicht, sondern wird anerkannt als ein neues Einsetzen, ein geschichtliches Durchbrechen befreiender und umwandelnder Mächte.

Auch die ethische Aufgabe wird von dem System des Geisteslebens keineswegs abgeschwächt, sondern geradezu in den Mittelpunkt der ganzen Lebensarbeit gestellt, deren Gewinn ein echtes, geistiges Selbst bildet. Es eröffnet sich hier auf der Stufe der überwindenden Geistigkeit eine reine Innerlichkeit persönlichen Lebens und Wesens, wo die Herzensbildung zum Zweck aller Zwecke wird, und wo vor den Erweisungen sittlichen Wesens in Treue und Wahrhaftigkeit, Liebe und Dankbarkeit auch die glänzendsten Leistungen der Weltarbeit verblassen. Ebenso bildet die Kunst in dem System des Geisteslebens einen wichtigen Faktor zur Erhöhung des Lebens. Das innere Leben kommt hier zu reinerer und stärkerer Entfaltung, das Gleichgültige wird ausgeschieden, das Leben wird kräftiger und kraftvoller und vermag durch die Kunst die Mattheit des natürlichen Daseins eher zu überwinden. Freilich behalten nur diejenigen Schöpfungen eine bleibende Wirkung, welche die innersten Bedürfnisse der Zeit zum Ausdruck bringen und das Ewige in die Form der Zeit kleiden. Der empirische und naturalistische Zug, der jetzt die Kunst beherrscht, führt nicht

zur Besserung des Lebens, sondern zu seiner Ermüdung. Nicht anders würde das Ziel unserer heutigen Bestrebungen werden, wenn die Abneigung der letzten Jahrzehnte gegen die Philosophie noch heute dieselbe wäre, wenn unsere Zeit sich nicht zur Einheit des Lebens und zu leitenden Überzeugungen aufzuraffen vermag. Aber glücklicherweise ist nach Eucken eine Wendung zum Besseren bereits gekommen; wir sehen die Versuche, mit naturphilosophischen Theorien die letzten Probleme zu lösen, mehr und mehr erschlaffen. Die geistigen Probleme sind wieder in den Vordergrund getreten, und es bedarf nur der Wendung von einer mehr empirischen und zerstreuten zu einer prinzipiellen und systematischen Behandlung, es bedarf eines festen Standortes und eines Strebens zum Ganzen, um die begonnene Bewegung glücklich weiterzuführen. Was immer hier noch unfertig und unklar sein mag, ein siegreiches Vorrücken auf dieser Linie ist für Eucken völlig sicher, da hier hinter dem Streben ein unabweisbares Bedürfnis und zwar ein immer deutlicher empfundenes Bedürfnis der Menschheit steht. Diesem Bedürfnis will, wie wir sahen, Euckens System des Geisteslebens oder, wie er selbst gern sagt, der Wesensbildung dienen. Es nimmt den Standpunkt zur Begreifung der Wirklichkeit im Geistesleben, ohne damit die unermeßliche Tatsächlichkeit und die festen Zusammenhänge der Natur irgend gering zu achten; es sucht das Geistesleben in ein Ganzes zusammenzufassen und ein der Zerstreuung und Sinnlosigkeit der unmittelbaren Erfahrung überlegenes Prinzip zu finden; es will aber nicht in konstruktiver Weise aus ihm alle Wirklichkeit einfach ableiten, sondern das Prinzip selbst erst durch den Kampf mit der Erfahrung weiterbilden und in sich vertiefen. Aus der unendlichen Fülle des Lebens sucht es einfache Tatsachen herauszusehen und aus ihnen ein charakteristisches Bild der menschlichen Wirklichkeit zu entwerfen. Es teilt die Abneigung gegen die alte Metaphysik und damit auch gegen die ältere Form der Systembildung, aber es will damit nicht auf alles System und auch nicht auf alle Metaphysik verzichten; es glaubt in den inneren Erfahrungen, nicht des bloßen Individuums, sondern des Geisteslebens, genügende Anhaltspunkte zu besitzen, um eine Selbständigkeit gegen die Flut der Eindrücke erringen und wieder nach einem Ganzen des Denkens und Lebens streben zu können. Wie wir schon früher sagten, tragen wir die Überzeugung in uns, daß eine fruchtbare Entwicklung der Philosophie nur auf dem von Eucken eingeschlagenen Wege zu erwarten ist.

Eucken hat schon heute viele Schüler gefunden. Zu ihnen gehören außer dem Schreiber dieser Geschichte der Philosophie

(geb. 1869), Verfasser von »Die Metaphysik und Ethik des Pseudodionysius Areopagita« (Jena 1894), »Anthropologie und Religion in ihrem Verhältnis zu einander« (Langensalza 1902), »Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts« (ibid. 1903), »Rud. Euckens Welt- und Lebensanschauung« (ibid. 1904), »Der Mensch in seiner Beziehung auf ein göttliches Prinzip« (ibid. 1904), »Abriß der Geschichte der Philosophie« (ibid. 1905), sowie einer sehr großen Anzahl von Abhandlungen in Zeitschriften, durch die er Euckens Gedanken zu verdeutlichen und zu verbreiten suchte, besonders Julius Goldstein, Max Scheler, Hermann Leser, L. Kalweit, A. Messer, H. Pöhlmann, Otto Trübe, C. Lülmann und E. Fuchs.

Julius Goldstein, geb. 1874, hat die Euckensche Philosophie besonders in seinen »Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart« (Jena 1899) verfochten. Er sucht hier zu zeigen, daß es ein Kulturproblem der Gegenwart gibt, und daß dieses Kulturproblem mit dem Problem zusammenfällt, welche Stellung das Geistesleben in der Welt einnimmt. In Anlehnung an Euckens Hauptwerke weist Goldstein in überzeugender Weise nach, daß das Geistesleben Kern und Ziel der Welt ist. Dieses alles beherrschende Geistesleben ist die Grundbedingung aller wahren Kultur. »Trotz aller Einseitigkeiten und Fehler der klassischen Philosophie können wir die Voraussetzung einer objektiven Weltvernunft im letzten Grunde des Seins nicht aufgeben, wenn wir sie auch wieder erobern müssen im Kampfe mit Psychologie und Naturwissenschaft«. Die Forderung des Geisteslebens als Ganzes ist »die Forderung der Vernunft des Daseins, oder besser: für uns gibt es nur eine Vernunft des Daseins im Geistesleben«. Nach dieser kosmischen Auffassung des Geisteslebens bedeutet die Kultur den Aufbau eines neuen Reiches der Wirklichkeit; der Mensch wird aus dem zwecklosen Spiel blinder Naturtriebe in die Sphäre normativen Lebens gehoben. Und dieses normative Leben, dieses Realisieren absoluter Werte innerhalb der Grenzen seiner Existenz verknüpft die Arbeit des Menschen mit Weltzusammenhängen und gibt seinem Leben und Wirken eine Vernunft und einen Sinn.

Max Scheler, Privat-Dozent in Jena, geb. 1871, vertritt die Euckenschen Gedanken besonders in erkenntnistheoretischer Beziehung. Sein diesbezügliches Hauptwerk ist »Die transcendentale und die psychologische Methode« (Lpz. 1900). Er sieht hier das Grundproblem der Methode in der Frage, nicht ob über Kant hinauszugehen sei, sondern wie man über ihn hinausgehen müsse. Bei dem Versuch, diese Aufgabe zu lösen, ist Schelers Grundlage die Euckensche Philosophie. Zum Unterschied

von Hermann Leser, Privat-Dozent in Erlangen, Verf. von »Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorie« (Dresden 1900) und »Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt« (Lpz. 1901), welcher auf dem Boden der transcendentalen Methode noch zu stehen glaubt und dieselbe nur durch den Gesichtspunkt der »kulturhistorischen Erfahrung« erweitern und vertiefen will, sieht Scheler in der Euckenschen »noologischen« Methode, die alles Besondere aus einem dasselbe begründenden Ganzen des Lebensprozesses zu verstehen sucht, einen Versuch, die bei Kant teils zu wenig geschiedenen, teils in Widerspruch zu einander geratenen Methoden der Transcendentalphilosophie und Transcendentalpsychologie prinzipiell zu einigen. Nach dem Nachweis, daß ein Ausgleich zwischen den Ansprüchen, welche die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft einerseits, die Geschichtswissenschaft andrerseits als mitbestimmende Kräfte an die philosophische Methode stellen, bisher nicht erfolgt ist, und daß dieser Ausgleich und damit die richtige philosophische Methode nur durch eine kritische Sichtung der beiden Hauptmethoden erzielt werden kann, gibt Scheler zuerst eine Darstellung und Kritik der transcendentalen Methode, wobei ein rein deduktives Verfahren als undurchführbar bezeichnet und besonders dem Apriorismus nur im Sinne von keimartigen Anlagen der Organisation des menschlichen Geistes eine Berechtigung zuerkannt wird; Scheler erklärt einen apriorischen Begriff, der nur gälte, ohne innerhalb der prinzipiell erfahrbaren Welt ein wirkliches Fundament zu besitzen, für eine bloße Fiktion. Bei der Darstellung und Kritik der psychologischen Methode wird das Protonpseudos derselben darin gefunden, daß sie in ihrem grundlegenden Begriff des psychischen Seins resp. Geschehens Dinge zusammenfasse und auf einheitliche Weise zu betrachten suche, die ihrer Natur und Wesenheit nach einer solchen Zusammenfassung und Betrachtung widerstreben, nämlich Realität der geistigen Akte und Gültigkeitsanspruch derselben. Gerade in der Verbindung beider besteht aber nach Scheler die geistige Lebensform, auf welche daher der Begriff des psychischen Seins oder Geschehens nicht anwendbar sei. Es sind vielmehr die »Arbeitswelt« oder die »gemeinsam anerkannten Werkzusammenhänge der menschlichen Kultur« — nicht als an sich selbst evidentes Datum, sondern nur als wohlbegründetes Phänomen — als Ausgangspunkt zu nehmen, um von hier aus den für einen bestimmten Lebensstand der Menschheit rechtsgültigen Geistesbegriff zu bestimmen. Das einzige Kennzeichen solches Geistesbegriffs besteht darin, daß durch ihn die Arbeitswelt,

durch deren kausale Reduktion er gefunden wurde, zugleich abgeschlossen wird.

Lic. Dr. Kalweits »Begründung der Religion« (Jena 1902) gipfelt in folgenden Sätzen: Eine Begründung der Religion ist erstens nicht von einem der sogenannten Seelenvermögen aus zu gewinnen, sondern ist von dem Ganzen des menschlichen Geisteslebens aus zu versuchen; sie ist zweitens aber auch nicht zu erreichen ohne den Rückgang auf die Gegenwart eines absoluten Lebens, auf die göttliche Offenbarung, welche sowohl der wirkungskräftige Grund aller geistigen Entwicklung als auch die tatsächliche Rettung der geistigen Persönlichkeit bildet. Damit ist für Kalweit einerseits die Unzulänglichkeit psychologischer Erklärungsversuche und die Notwendigkeit metaphysischer Behandlung des religiösen Problems ausgesprochen, andrerseits die Forderung des Zusammenschlusses zu einer Wahrheit sowie ein Verhältnis zur Geschichte gegeben.

Von den weiteren Schülern schildert A. Messer Eucken in einem lehrreichen Aufsatz in Heft 4 der »Deutschen Monatsschrift« 1904 als Vorkämpfer des Idealismus gegen den Naturalismus, zeigt weiter H. Pöhlmann in der Schrift »R. Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen« (Berlin 1903), wie Euckens System einerseits eine Philosophie ist, die wegen ihrer Gipfelung in Gott und Gottes Reich Theologie zu heißen verdient, andrerseits aber auch eine Theologie ist, die wegen ihrer universalen Grundlegung in der Geschichte der Philosophie einen ehrenvollen Platz beanspruchen kann; Otto Trübes Buch »R. Euckens Stellung zum religiösen Problem« (Erlangen 1904) bemüht sich, Euckens Gedanken besonders mit denen verwandter Philosophen in Beziehung zu setzen und mit den Philosophien der großen Geisteshelden des vorigen Jahrhunderts zu vergleichen, während Lic. Dr. C. Lülmann sein Buch »Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten« (Berlin 1901) und Emil Fuchs, Repetent in Gießen, sein Werk »Vom Werden dreier Denker« (Fichte, Schelling, Schleiermacher) (Lpz. und Tüb. 1904) im Anschluß an Euckens »Lebensanschauungen der großen Denker« verfaßten.

b. Hermann Siebeck und andere Gesinnungsgenossen Euckens.

Hermann Siebeck wurde 1842 geboren, studierte Philologie und Philosophie, wirkte als Professor der letzteren in Basel und ging später nach Gießen. Wir erwähnen von seinen Schriften: »Das Wesen der ästhetischen Anschauung« (Berl. 1875), »Über das Bewußtsein als Schranke der Naturerkenntnis« (Gotha 1879), »Über Wesen und Ziel des wissenschaftlichen Studiums« (1883), »Geschichte

der Psychologie I.« (Gotha 1880 f.), »Untersuchungen zur Philosophie der Griechen« (Halle 1873, 2. Aufl. Frbg. i. B. 1888), »Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie« (1891), »Über die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit« (Gießen 1892), »Lehrbuch der Religionsphilosophie« (Freiburg 1894), »Aristoteles« (Stuttgart 1899, 2. Aufl. 1902), »Goethe als Denker« (1902), »Religion und Entwicklung« (mit Bezug auf R. Eucken, Zeitschr. f. Philos. 1904). Ursprünglich der Herbartischen Richtung zugehörig, kam Siebeck später zu der Einsicht, daß Herbarts psychologische Begründung der Erkenntnisfunktionen die Allgemeingiltigkeit derselben nicht zur Evidenz bringt, worauf dann für ihn der Grundgedanke der Kantschen transcendentalen Ästhetik und Logik sowie die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft maßgebend wurde. Der Umstand aber, daß bei Kant die Bezeichnung des wirklichen Einheitspunktes für das Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft und außerdem die Berücksichtigung des Entwicklungsgedanken von Siebeck vermißt wurde, gab den Anlaß zum selbständigen Weiterdenken des bei Kant vorliegenden Grundproblems über Wissen und Glauben und zwar an der Hand des Begriffes der Persönlichkeit in Verbindung mit dem der Entwicklung.

Die Entwicklung des Weltlebens durch die Bereiche des Unorganischen, Organischen und naturhaft Seelischen führte nach Siebeck von letzterem aus weiter zum specifisch Geistigen, wie es sich betätigt in dem Hervortreten von Persönlichkeit. In dem Selbstbewußtsein der Persönlichkeit gewinnt das Dasein den Gipfelpunkt seiner Entwicklung und damit einen eigenartigen und obersten Wert. Das Geistige erhält darin eine Selbständigkeit sui generis, die sich aber in der Wechselwirkung mit den vom Naturleben (auch im Bereich des Seelischen) kommenden Anregungen und Widerständen fortgehend zu behaupten und weiterzubilden hat. Der Prozeß der Entwicklung, der unterhalb des Seelischen als unbewußter und mit naturnotwendiger Zielstrebigkeit vor sich geht, tritt auf dieser Stufe in den Bereich und das Licht des Bewußtseins und Selbstbewußtseins und betätigt sich anhand dessen weiterhin dadurch, daß er seine eigne Fortsetzung als ein Ziel oder eine Aufgabe vor sich sieht, deren Inhalt mit bewußtem Wollen angestrebt werden muß. Und dieses Ziel liegt eben in der Fortbildung des seelisch-naturhaften Wesens des Menschen zum wahrhaft geistigen Wesen der Persönlichkeit und geht in diesem Sinne auf Vollkommenheit des Lebens. Die theoretische Betätigung in Gestalt der wissenschaftlichen Reflexion und Forschung tritt erst infolge des dorther wirkenden Bedürfnisses als

ein besonderes Moment innerhalb des Lebensgehaltes heraus. Die Betätigung des Intellekts als solchen ruht nicht auf sich selbst, sondern geht aus jenem mit dem Wesen der Persönlichkeit gesetzten praktischen Grundtriebe hervor. Darum kann, was er leistet, seinen endgiltigen Abschluß auch nur wieder in der schließlichen Ein- und Unterordnung seiner Ergebnisse unter die von dem praktischen Grundbedürfnis bedingten Voraussetzungen finden.

Der Welt als dem allumfassenden Ganzen gegenüber weiß sich die Persönlichkeit einerseits als Produkt und integrierender Teil derselben, andrerseits doch als etwas von ihr spezifisch Verschiedenes und ihr gegenüber Selbständiges. Sie bekundet somit in ihrer Bezogenheit auf die Welt die Wirksamkeit eines passiven und eines aktiven Moments. Die Einheitlichkeit aber, zu der diese beiden doch auch, und zwar eben durch das Wesen der Persönlichkeit, aus der sie entspringen, verbunden sind, zeigt sich hierbei darin, daß jedes von ihnen nicht umhin kann, in der Betätigung s e i n e r Eigenart zugleich die des anderen kenntlich zu machen. Als die Wirkung dieses Sachverhalts in der gegenseitigen Bezogenheit von Welt und Persönlichkeit ergibt sich das Interesse des Erkennens und Wissens. Die Persönlichkeit erscheint hier von dem Bestreben getragen, als Teil der Welt sich dieses ihres Verhältnisses zu derselben, ihrer Bedingtheit durch sie, sowie andrerseits der Bedingtheit durch sie selbst vollbewußt zu werden. Sofern aber auch andrerseits die Persönlichkeit sich von Haus aus als etwas von der Welt spezifisch Unterschiedenes und Eigenartiges weiß, kann und muß sie sich in ihrem Wesen bedingt fühlen durch den Zusammenhang mit der Welt und über sich selbst, ihren Wert und ihre Stellung zur Welt einen durch den Gesamteindruck von Seiten der letzteren her bedingten Bewußtseinsinhalt gewinnen. Neben und gegenüber der Beeinflussung durch die Welt wirkt und übt sie den Akt der Selbstbehauptung in dem Bewußtsein von sich als einem eigenartigen, an und für sich wert- und bedeutungsvollen Einheitlichen, einer Art Kern oder Zentrum der Welt. Hierin nun liegt die Wurzel ihres praktischen Verhaltens und damit die ihrer Betätigung in Moral und Religion.

Dieses Verhalten hat eine Entwicklung. Die primitive Stufe ist die der Naturreligion ohne Hervortreten einer wirklichen Moral. Sie beruht auf der Nochnichtunterscheidung des Persönlichen und Unpersönlichen. Oberhalb dieser Stufe wirkt diese Unterscheidung, und zwar entwickeln sich zuerst unter dem vorwiegenden Einflusse des passiven Moments einerseits die eudämonistische Moral, andrerseits die »Moralitäts-Religion«. Im weiteren Verlauf der

Entwicklung kommt das aktive Moment mehr und mehr zur Geltung. Als seine Wirkung treten hervor einerseits die idealistische Moral (Ethik) — die Persönlichkeit tut das Gute nicht um des Lohnes willen, sondern weil es das Gute ist, d. h. dasjenige, vermittels dessen theoretischer und praktischer Anerkennung sie für das Wertgefühl, womit sie die Vorstellung ihrer selbst begleitet, erst eine wirkliche Unterlage und Berechtigung erhält —, andrerseits der Standpunkt der Erlösungsreligion, der bedingt ist durch den sich öffnenden Ausblick auf das Überweltliche, gegenüber dem Anspruch der Kultur, nichts zu erkennen und anzuerkennen, was sie nicht selbst erst (als Innerweltliches) geschaffen und als Inhalt und Wert des Daseins bestimmt hat.

Als ein Überweltliches im bestimmten Sinn hat und weiß der Geist (die Persönlichkeit) schon sich selbst aufgrund des in ihm waltenden aktiven Moments, kraft dessen gewisse Inhalte (besonders Wertbegriffe) das Selbstbewußtsein als der Welt vorausliegende Normen des auf sie bezüglichen Denkens und Wollens erscheinen. Sie treten auf in der Form von Ideen. Indem nun der Geist für seine zunächst individuelle Eigenwelt den Zusammenhang mit einem sie umfassenden und begründenden Sein zu gewinnen sucht, kann er dieses letztere nicht in der umgebenden Welt erblicken, sondern vermag seinen Begriff nur als die Idee einer höheren Welt zu setzen, in der die Wurzeln seiner von dem natürlichen Wesen unterschiedenen Eigenart liegen müssen und zwar einer solchen, in deren Begriffe der Gedanke einer letzten Ursache der Welt in unmittelbarer Verflechtung tritt mit dem eines höchsten Wertes oder Gutes. Die Persönlichkeit hat zunächst sich selbst, besonders kraft ihrer Bezogenheit auf das Sittliche, der Welt gegenüber als etwas Eigenartiges, als dasjenige, dessen Existenz dem Dasein der Welt selbst erst seinen Wert gibt. Da sie nun weiter nicht umhin kann, den Grund für ihr Dasein und ihre Eigentümlichkeit als im Grunde der Gesamtwelt mitbeschlossen zu setzen, so legt sie dieser einen Grund unter, kraft dessen die Welt auf das Hervortreten von Persönlichkeit angelegt erscheint. Als Urgrund und Träger der Welt behauptet daher das auf die Höhe seiner Entwicklung gelangte Persönlichkeitsbewußtsein das Dasein Gottes als eines übersinnlichen und eines übernatürlichen Geistes, der, wenn auch nach Maßgabe des Wesens der Persönlichkeit gedacht, doch im Vergleich mit der menschlichen Einzelpersönlichkeit als das unendlich Überlegene erscheint. Durch ihre eigene Bezogenheit auf diesen erscheint nun die Persönlichkeit selbst ungeachtet aller Dienstbarkeit, in der

sie zu der Welt steht, dieser gegenüber als etwas Überlegenes. Ihr Wille erscheint als ein Teil von Gottes Willen und die Nötigungen zum Handeln und Schaffen, die von seiten der Welt kommen, als Richtungslinien für die Erfüllung der Aufgabe, zu ihrem Teile für die Verwirklichung des Willens Gottes von seiten der Welt mit einzutreten. Das hiermit gegebene Streben geht für die Persönlichkeit auf Erlösung von der Welt im Sinne zunächst der Weltüberwindung durch das jener Aufgabe entsprechende Handeln in und auf die Welt selbst. Demgemäß bestimmt sich auf dieser Stufe das Verhältnis von Religion und Moral dahin: Die Religion ist moralisch, sofern das Überweltliche nur auf dem Wege der Selbstüberwindung erblickt und erfaßt werden kann, und die Moral hat ihre religiöse Abzweckung und Begründung darin, daß ihre Forderungen am letzten Ende nicht dazu dienen, die Persönlichkeit an die Welt zu ketten, sondern sie schon innerhalb ihrer in den Dienst eines darüber hinausweisenden Zieles zu stellen. Das Überweltliche soll für die Persönlichkeit nur in dem Lichte ihrer ethischen Bestimmbarkeit erkennbar und erreichbar sein, das Ethische selbst aber seine tiefste Begründung in dieser seiner Bezogenheit auf jenes besitzen.

Von der psychologischen Seite her betrachtet erscheint die Wirksamkeit des aktiven oder autonomen Moments innerhalb der Religion im Wesen des Glaubens, der im Verlaufe der Persönlichkeits- wie der Kulturentwicklung ein bestimmtes Verhältnis neben und über dem Wissen einnimmt. Der Glaube an Gott ist aber in letzter Linie nicht ein bloßes Resultat natürlicher (anthropologischer) Entwicklung, sondern auf seiner obersten Stufe bekundet er sich als ein Werk der inneren Freiheit, sofern die Persönlichkeit den Inhalt der Vorstellung von Gott und in Verbindung damit den Gedanken von ihrer eigenen Bezogenheit auf die göttliche Persönlichkeit auch gegenüber widersprechenden Instanzen um seines eigenartigen Wertes willen behauptet. Die auf dem bezeichneten Wertgefühl beruhende Vorstellung von der Existenz und Verwirklichung eines Gutes, zu dessen Realisierung die Welt berufen sei, wird, je mehr die Kategorien des theoretischen Denkens zur Herrschaft gelangen, immer mehr als eine unbewiesene Voraussetzung aufgezeigt; sie erfährt Widerspruch von seiten des Wissens. Andrerseits hat das Wissen mit seinen spezifischen Mitteln keine zureichende Antwort für die Fragen, die aus dem Werte setzenden und verlangenden Faktor innerhalb der Persönlichkeit stammen, besonders keine zureichende Ableitung für das Eigenartige im Wesen der Persönlichkeit selbst. An-

gesichts dieser Sachlage findet es die Persönlichkeit ihrer eigenen Entscheidung anheimgestellt, ob sie neben und gegenüber den Inhalten des Wissens und der Erfahrung auch den des Glaubens behaupten oder ablehnen soll, namentlich mit Beziehung darauf, daß sie sich selbst als in ihrer Bezogenheit auf die göttliche Persönlichkeit zur Verwirklichung eines höchsten Gutes mitberufen ansehen soll oder nicht. Die Sachlage spitzt sich also zu der Frage zu, ob ausser demjenigen, was erfahrungsmäßig oder wissenschaftlich als Tatsache sich herausstellt, es ein nicht mit den Mitteln der Erfahrung und des Wissens zu beweisendes höchstes Gut gibt, dessen Verwirklichung auf dem Verhältnis der menschlichen Persönlichkeit zu einer göttlichen beruht. Ob nun diese Frage im positiven oder negativen Sinn beantwortet wird, ist der Freiheit der Persönlichkeit anheim gestellt. Freiheit im formalen Sinn besitzt die Persönlichkeit insofern, als sie dem Kausalnexus nicht nur untersteht, sondern ihn als solchen erkennt und über ihn urteilt. In materialer Hinsicht liegt die Freiheit in der theoretischen und praktischen Anerkennung des Guten als solchen. Das zur Persönlichkeit gewordene Individuum besitzt den Inhalten des Sittlichguten gegenüber die Fähigkeit, dem Verpflichtenden, das darin liegt, mit freiem Entschluß sich zu unterstellen. Der Entschluß kann dabei als Charakter auch ein Dauerndes werden. Als Werk dieses Entschlusses ist auch schon die theoretische Zustimmung zu den Inhalten des Guten als eines Normativen anzusehen. Sofern nun weiter die Vorstellung des nach Analogie der Persönlichkeit gedachten Weltgrundes in unmittelbare Beziehung zu dem mit Freiheit bejahten Gedanken von dem in der Welt zu verwirklichenden und hierzu auch das Wollen und Handeln der menschlichen Persönlichkeit in Anspruch nehmenden Guten gesetzt wird, geht die Überzeugung vom Dasein der Gottheit in den Charakter des Glaubens an Gott als den Grund des Guten und den betreffs der fortgehenden Verwirklichung desselben tätigen Gesetzgebers für den Willen über. Der Glaube besteht nunmehr als der freie Entschluß, mit dem die Persönlichkeit die Existenz Gottes als des höchsten Gutes nicht nur theoretisch anerkennt, sondern mit dem sie in Gefühl und Willen sich zu ihm bekennt und ihren eigenen Wert aus der lebendigen Beziehung zu ihm abzuleiten nicht umhin kann.

Der Glaube tritt nun seinem Wesen nach in einen bestimmten Gegensatz und unter Umständen in direkten Konflikt mit dem Wesen und den Normen des Wissens. Er gibt sich selbst für eine besondere Art des Wissens, ohne doch seinen Inhalt mit der

dem Wissen spezifischen Methode erhärten zu können. Sein Inhalt ist, in der Sprache des Wissens ausgedrückt, die Behauptung von der Existenz des Unbedingten und zwar als eines außer- oder oberhalb des Bedingten Stehenden, während es dem Wissen wesentlich ist, als das Unbedingte nur die vollständige Summe des Bedingten anzuerkennen und jenes andere als Illusion zu betrachten. Dieser Stellungnahme gegenüber hält nun der Glaube seinerseits sich für berechtigt, darauf hinzuweisen, daß die Annahme der unbedingten und ausschließlichen Gültigkeit des allgemeinen fachwissenschaftlichen Verfahrens selbst eine unbewiesene Voraussetzung ist, zumal dieses Verfahren sich nicht als ausreichend zeigen will, das Wesen der Persönlichkeit zu ergründen, betreffs dessen es gerade zu erwägen gilt, ob nicht etwa darin Positionen vorliegen, die beanspruchen können, ihrerseits als letzte Voraussetzungen für die Inhalte sowohl des Glaubens wie des Wissens zu gelten. Betreffs der Schlichtung des Konflikts kommt es nun darauf an, sich darüber klar zu werden, daß zwar der Antagonismus der einerseits dem Glauben, andrerseits dem Wissen entsprechenden Tendenzen von dem Wesen der Persönlichkeit her sich zu entwickeln nicht umhin kann, seine Zuspitzung aber zum Konflikt an der Hand bestimmter Objekte entweder des religiösen oder des wissenschaftlichen Bewußtseins nichts Endgiltiges zu sein braucht. Wie das Wissen dem Glauben die wissenschaftliche Beweisbarkeit, so kann der Glaube dem Wissen die wissenschaftliche Widerlegbarkeit der (transcendenten) Objekte mit Fug und Recht bestreiten.

Der Beweis für die Wahrheit der Religion besteht zunächst in dem Aufweis ihrer Normalität innerhalb der Kulturfaktoren, d. h. in der Aufzeigung ihrer Herkunft aus einem wesenhaften und ursprünglichen Bedürfnisse des Geistes und einer dementsprechenden Anlage, sowie in der ihrer von da aus im Gemeinschaftsleben und der Wechselwirkung mit den übrigen Kulturgebieten sich vollziehenden Entwicklung; außerdem besonders in der Beantwortung der Frage nach dem Inhalt und der Wahrheit der Ideen, welche sie in der Ausgestaltung des Kulturlebens zur Verwirklichung bringt. Nach dieser Seite hin ist die Aufgabe die, einerseits die obersten und allgemeinsten Begriffe, die an der Hand der wissenschaftlichen Entwicklung hinsichtlich des Wesensgrundes und Zusammenhanges der Welt sich herausgebildet haben, andrerseits die aus den Problemen des praktischen Lebens erwachsenen allgemeinsten Fragen und Anschauungen von der Stellung des Menschen zur Welt, seiner Bestimmung und dem

Verhältnis der Welt zu dieser daraufhin zu prüfen, ob und inwieweit ihr Inhalt der Ergänzung durch die Inhalte des religiösen Bewußtseins zugänglich und bedürftig sind, um einen mit sich übereinstimmenden Begriff des geistigen Lebens zu begründen. Es handelt sich dabei um eine Analyse einerseits der Begriffe der Welt, Gottes, der Kausalität und des Zweckes, andrerseits der Anschauungen betreffs der Freiheit, der Bestimmung des Menschen und der Frage von der Theodicee.

Wir heben von den bezüglichen Untersuchungen S'.s die Grundgedanken zu der Frage von der Bestimmung des Menschen und zu der von der Theodicee hervor. Betreffs der erstgenannten hat man die endgiltige Antwort in der Neuzeit vielfach in dem Hinweis auf den (tatsächlich vorhandenen) Fortschritt der Menschheit zu finden geglaubt. Ihre richtige Auffassung erhält diese Ansicht jedoch erst, wenn man in Übereinstimmung mit dem oben über das Wesen der Entwicklung Gesagten inne wird, daß der Fortschritt in diesem Sinne nicht eine naturgesetzliche Notwendigkeit ist, sondern daß er eine ethische Aufgabe bedeutet, die von den voraufgegangenen Generationen in sehr verschiedenem Grade der Vollkommenheit gelöst ist, und an der jede folgende zu ihrem Teile weiter zu arbeiten hat. Bei dieser Auffassung der Sache bleibt die unbeantwortbare Frage, wie weit das Kulturleben es hierbei in seiner ferneren Zukunft zu bringen vermöge, von vornherein außer Betracht; um so eindringlicher aber wird dabei für die vom sittlichen Selbstbewußtsein getragene Persönlichkeit die Aufforderung, sich unter der Leitung der ethischen Normen den jeweilig aus der unmittelbaren Zeitlage erwachsenen Aufgaben mit selbständiger individueller Teilnahme zuzuwenden. Sofern nun der Glaube an das Gute und die auf seine Verwirklichung gerichtete Betätigung das Werk der Freiheit ist, so erhellt, daß die Tatsächlichkeit des Fortschritts und die Gewähr für seine Fortdauer von dem Dasein der Freiheit abhängig ist. Von hier aus eröffnet sich weiter der Blick auf die Frage, ob in letzter Instanz das Individuum um des Fortschritts der Menschheit oder dieser um des Individuums willen da sei. Man kann hierauf antworten, es sei beides der Fall; das Resultat sei ein stetes Besserwerden sowohl des Ganzen wie des Einzelnen. Diese Ansicht bedarf aber, um haltbar zu sein, noch einer ins Transcendente weisenden Unterlage. Wenn nämlich dabei die Persönlichkeit als vergänglich und somit dem Flusse des Ganzen gegenüber als verschwindende Größe gesetzt wird, so hat der ganze Prozeß doch kein anderes Gesamtergebnis als dieses, daß seine Resultate fortgehend der

Vernichtung unterliegen, so daß es schließlich ist, als ob etwas von ethischem Fortschritt und Unterschied überhaupt nicht gewesen wäre. Man muß daher, um in der Wechselwirkung zwischen der individuellen und der Gesamtentwicklung einen wirklichen Sinn zu finden, sie und ihren Fortschritt selbst als Mittel für ein außer- oder oberhalb ihrer liegendes Gut betrachten, und zwar für ein solches, dessen Erlangung den individuellen Persönlichkeiten in einem über den Verlauf des irdischen Kulturlebens hinausliegenden Dasein möglich ist. Dieser Gesichtspunkt gibt dem Kulturleben einen Zweck, dessen Verwirklichung für alle Perioden seines Verlaufs als seine wesentliche Aufgabe hingestellt werden darf.

Zu der Frage der Theodicee ferner von Wesen und Bedeutung des Übels und des Bösen ist nach S'.s Ansicht in erster Linie wieder darauf hinzuweisen, daß das Göttliche in der Welt sich für menschliches Bewußtsein hervorbildet in der Gestalt der Entwicklung, weiter aber darauf, daß Entwicklung auf allen Stufen das Heraufbilden an einem Widerstande bedeutet. Leben auf allen Stufen ist Selbstbehauptung durch Überwindung von Widerständen. Demzufolge ist mit der Heranbildung des Göttlichen in der Form der Entwicklung, im Physischen wie im Geistigen, auch das stetige Hervortreten von Widerständen bedingt, deren Vorhandensein zugleich als das Dasein des Übels in der Welt empfunden wird. Das Übel auf der obersten Stufe, d. h. als der für das geistig-persönliche Leben in dem Aufringen zu seinem Ziel zu überwindende Widerstand ist daher Voraussetzung und Bedingung für das Dasein von Leben auch im geistigen Sinne dieses Wortes. Das Böse dagegen im Unterschied vom Übel bezeichnet eine bestimmte Art des Handelns (Abweichung von den ethischen Normen) und ist als solche seiner Möglichkeit nach eine Konsequenz des Wesens der Freiheit. Es erscheint also als eine mit diesem gesetzte Möglichkeit, während das Übel in dem hier bestimmten Sinne sich als eine unumgängliche Tatsächlichkeit für das Leben darstellt.

Auch die systematischen Ansichten Siebecks zur Ästhetik haben ihre Begründung von dem Begriffe der Persönlichkeit her. Die gemeinsame Eigentümlichkeit des Schönen sowohl in der Natur wie in den verschiedenen Künsten liegt darin, daß ein bestimmtes Sinnliches ein seelisches oder geistiges Antlitz trägt. In rein formeller Beziehung äußert sich das in demjenigen, was am kürzesten mit dem Schillerschen Ausdruck »Freiheit in der Erscheinung« sich bezeichnen läßt. Schon die bloße Anschauung sagt uns, daß hier

jedes einzelne Glied, jeder Zug u. s. w. des Ganzen auf den und die andern als seine Ergänzung hinweist und keiner wegfallen oder anders sein könnte, ohne daß das Ganze als zerstört erschiene. Das Ganze erweckt infolge dessen die Illusion eines individuell Charaktermäßigen, und das Wesen der Kunst besteht in der Hauptsache darin, eine Vielheit sinnlich-stofflicher Elemente zu dieser Art von Illusion zusammenwirken zu lassen.

Die ästhetische Apperception nun (das Wort im Herbart-Steinthalschen Sinne genommen), vermittels deren uns ein Gegenstand nicht als das, was er in Wirklichkeit ist, sondern vermöge der Beschaffenheit seiner Oberfläche als ein Etwas im Sinne der obenbezeichneten Illusion erscheint, bildet sich in uns aus unter der stetigen Wirkung des Anblicks desjenigen, was uns in der umgebenden Welt als Persönlichkeit entgegentritt. Die Persönlichkeit in der Art, wie sie sich als äußerlich erscheinende gibt und darstellt, hat nicht bloß illusorisch, sondern in Wirklichkeit diejenige Eigenschaft, welche das als schön gefaßte Objekt uns als Illusion darbietet. Ein menschlich-persönliches Antlitz wie überhaupt die persönliche Gestalt gibt sich immer als den Ausdruck eines individuell Charaktermäßigen, wenn dies auch nicht notwendig den wirklichen Charakter des Betreffenden ausspricht. Ihre einzelnen Formen (Mienen, Bewegungen u. s. w.) scheinen aufgrund einer darin liegenden individuellen Gesetzmäßigkeit einheitlich zu einander zu stimmen. Siebeck nennt dies den Eindruck der erscheinenden Persönlichkeit. Wo nun dieser als appercipierendes Moment für die Wahrnehmung eines Gegenstandes wirkt, ist man in der ästhetischen Anschauung desselben begriffen.

Gustav Claß wurde 1836 in Niesky in der preußischen Oberlausitz geboren, studierte Theologie und Philosophie, war lange Jahre als Lehrer tätig, habilitierte sich 1874 als Privatdozent für Philosophie, wurde später a. o. Professor derselben in Tübingen und wirkte seit 1878 als o. Professor in Erlangen. Seit 1901 ist er emeritiert. Er schrieb: »Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnizschen Determinismus« (Tüb. 1874), »Ideale und Güter« (Erl. 1886), »Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes« (ibid. 1896) und »Die Realität der Gottesidee« (Münch. 1904). In den »Idealen und Gütern« sucht Claß vorbereitende Erörterungen einer Ethik zu geben, welche als Theorie alles geistigen Lebens behandelt werden soll. Der der Ethik zufallende Inhalt des Lebens wird durch die drei Ideen Religion, Recht und Moral, Kultur bezeichnet, welche sich, im weitesten Sinne des Wortes, bei allen historisch bekannten

Völkern finden. In diesen drei Ideenkreisen finden sich unbedingt gebietende Imperative, die mit der Unbedingtheit zugleich die Bestimmung der Allgemeingültigkeit besitzen. Sie sind der Ausdruck einer Auffassung der allgemeinen Bestimmung des Menschen, welche nach Claß nicht aus einer Beziehung des Menschen zum Universum abgeleitet werden kann, sondern als eine mit innerem Zwang unwillkürlich erzeugte Auffassung unbedingte Geltung gewinnt. Eine innerliche Bejahung, der Glaube an diese Bestimmung, ist mit ihr ebenso notwendig verbunden, wie sie ihren Ausdruck in unbedingten Imperativen findet. Die verschiedenen Imperative finden ihre Einheit in dem Ideal, welches als geistige Anschauung bezeichnet wird, die freilich einen Wert nur für diejenigen hat, welche sie selbst in sich erleben. Die unbedingten Imperative, in denen das Leben des Ideals sich zeigt, beherrschen das Bereich des höheren Menschentums. Die durch direkte oder indirekte Befriedigungswerte bestimmten Lebensformen gehören dem niederen Menschentum an; sie stellen sich unter das Güterprinzip, welches allenthalben von der Frage nach dem Warum begleitet ist. Claß sucht im dritten Kapitel seines Buches die wissenschaftlich berechtigte Höherstellung des Idealprinzips über das Güterprinzip darzulegen. Da er eine besondere praktische Vernunft nicht anerkennt, sucht Claß für die ethische Beurteilung der Ideale einen Maßstab im theoretischen Denken zu bekommen. Wie nämlich jede Wissenschaft den allgemeinen, verstandesmäßigen Ergebnissen den größten Wert beimißt, so werden auch in der Ethik diejenigen Güterauffassungen am höchsten geschätzt, denen eine mehr oder weniger allgemeine Anerkennung zu teil wird. Der Unterschied des religiösen Ideals von den übrigen Formen desselben besteht darin, daß hier zu der Gegenwärtigkeit des Ideals eine Gegenständlichkeit der Gottesvorstellung hinzutritt, welche aber in der ethischen Betrachtung zu keiner prinzipiellen Ausscheidung dieses Gebietes führt. Dasjenige ist das beste, welches zu einer selbständigen Beurteilung der Lebensaufgaben erhebt. — Eine Fortsetzung dieser in den »Idealen und Gütern« vorgetragenen Gedanken bietet das dritte der genannten Claßschen Werke. In den »Idealen und Gütern« bewegt sich die Erörterung eigentlich in der Region, in welcher sich die »Kritik der praktischen Vernunft« befindet: sie wendet die Methode der Erkenntnistheorie auf das menschliche Handeln an, so daß ihr der ontologische Gesichtspunkt fremd ist. Dagegen ist der beherrschende Gesichtspunkt der »Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes« die Frage nach dem wahrhaft Seienden oder dem Realen.

Der Überschrift des Buches entsprechend handelt der erste Teil desselben von dem empirisch gegebenen Verhältnis der Einzelgeister zu den allgemeinen geistigen Mächten. Das ganze menschliche Handeln ist in die drei Arten des religiösen, rechtlich-moralischen und kulturlichen einzuteilen. Das erste bezieht sich auf das Verhältnis des Menschen zu dem übersinnlichen Grunde der Wirklichkeit; das zweite gestaltet das Verhältnis der menschlichen Personen zu den andern menschlichen Personen in dieser oder jener Weise; das dritte umfaßt alle praktische und theoretische Bearbeitung, welche der Mensch auf die Natur richtet, wobei sowohl an die der Produktion wie der Konsumtion dienenden Handlungen zu denken ist. »Was wir historisch konstatieren können, ist immer eine konkrete Gestaltung des religiösen oder des rechtlich moralischen oder des kulturlichen Lebens.« Als solche heißt die Gestaltung ein historischer Inhalt. Den historischen Inhalten stehen die Einzelgeister oder Individuen gegenüber. Das Verhältnis der Individuen zu den historischen Inhalten ist ein Verhältnis der Wechselwirkung. Indem sich die Individuen ihrer in intellektueller Anschauung bemächtigen, wird ihre Stellung zu ihnen eine konservative oder kritische, eine umbildende oder schöpferische. Bei der näheren Darlegung dieses Verhaltens spricht Claß zuerst von den minimalen äußerlichen Veränderungen, welche von den Individuen meist unwillkürlich bewirkt werden. Dann folgen jene zahlreichen Fälle, welche als Ungehorsam der Individuen gegen die aus den Inhalten sich ergebenden Gebote charakterisiert sind. Wenn die öffentliche Meinung nicht mehr genügend gegen sie reagiert, werden allmählich immer größere Teile des Inhalts außer Wirksamkeit gesetzt. Indessen fallen nicht alle Handlungen der Individuen, durch die sie auf die Inhalte einwirken, unter den Begriff der »trivialen Inkorrektheit.« Es gibt auch ein höheres bewußtes Arbeiten an der Ausgestaltung der Inhalte, welches nicht inkorrekt ist, obwohl es öfter Fehler macht; und wenn solches Arbeiten an einem Inhalt irgendwo definitiv aufhört, so liegt die Schuld manchmal an dem Inhalt selbst, aus welchem eben keine bedeutsamen Konsequenzen mehr gezogen werden können. Endlich konstatiert Claß ein Handeln der Individuen, welche die gedankliche Fassung des inhaltlichen Lebenssystems kritisiert und sie positiv zu reformieren trachtet. — Der zweite ontologische oder pneumatologische Teil des Claßschen Werkes sucht zu dem wahrhaft Realen, dem tiefsten Grund alles Geschehens vorzudringen. Das ganze Verhältnis der Inhalte und Individuen wickelt sich in der seelischen Sphäre ab. Überall sind die denkenden, fühlenden,

wollenden Individuen in Bewegung. Aber auch das, was ihr Denken inhaltlich beherrscht, was ihre tiefsten Gefühle erregt und die höchsten Entschlüsse des Wollens herausfordert, mit einem Wort: der historische Inhalt lebt in ihren Seelen. Streichen wir das menschlich seelische Leben, so fehlt den Inhalten nicht nur der Ort ihres Wirkens, sondern auch das Material, aus welchem sie selbst bestehen. Sind sie in letzter Instanz lebensvolle Gedankensysteme, so bedürfen sie menschlicher Seelen, um überhaupt gedacht und erlebt werden zu können. Immer größer als die Individuen, haben sie gleichwohl ihr Dasein nur in den Seelen derselben. Diese Erwägung führt Claß zu einer Vertiefung des menschlich seelischen Lebens. Dasselbe ist ihm ein doppeltes: das personalistische seelisch-natürliche Leben, das vom Gefühl bestimmt wird, und das geistige oder sachliche Leben, das seinen Primat im Gedanken hat. Zwischen beiden besteht eine ursprüngliche Beziehung, ohne welche die geistige Bearbeitung der Natur »ein ins Blaue hinein unternommener Eroberungszug« wäre. Jedes der beiden Elemente gelangt erst durch das richtige Verhalten zu dem andern auf die Höhe seines Lebens. Der Geist ist nur dann wahrer Geist, wenn er seine Natur bearbeitet, und die seelische Natur gelangt erst durch die geistige Bearbeitung zur vollen Entfaltung ihrer Anlagen. Die wahre Wirklichkeit ist der Geist, d. h. die Verbindung von Denken mit der ihm eigenen praktischen Wahrheitstendenz, aus welcher alle herrschenden Gedankensysteme hervorgehen, und menschlichem Ich, das trotz seiner »Naturhaftigkeit« auf die Forderungen des Gedankensystems reagiert. Der persönliche Geist ist unsterblich, d. h. das Ich als geistiges fällt jener Vernichtung nicht anheim, die ihm als naturhaftem nicht erspart bleibt. Auch die seelischen Fähigkeiten, sofern sie vergeistigt sind, werden nicht zu Grunde gehen; sie hören vielmehr auf, naturhaft zu leben und gelangen unter der allein noch bestehenden Herrschaft des Gedankens zu ihrer Vollendung. Wenn aber der Tod für den Geist nur den Übergang zu einer höheren Lebensform bedeutet, so »muß es im Universum viele Möglichkeiten für die lebendige Existenz von persönlichen Geistern geben.« Ist die Menschheit, sofern sie am geistigen Leben Teil hat, ein Geisterreich, so ist man gezwungen, eine Mehrheit von Geisterreichen anzunehmen, von denen jedes nach der im Universum geltenden Ordnung seine eigentümliche Bedeutung hat. Diese Ordnung hat ihren Grund in einem absoluten persönlichen Geiste. Gott ist weder ein vergrößerter Mensch noch der dunkle unper-

sönliche Urgrund alles Seienden, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit die Einheit von absolutem Denken und absolutem Ich.

August Dorner wurde 1846 geboren, studierte Theologie und Philosophie und wirkt seit 1889 als o. Professor der ersteren in Königsberg. Er schrieb »De Baconis philosophia« (Berl. 1867), »Augustinus« (ibid. 1873), »Über die Prinzipien der Kantischen Ethik« (Halle 1875), »Schelling« (1875), »Kirche und Reich Gottes« (1883), »Das menschliche Erkennen« (Berl. 1887), »Das menschliche Handeln« (ibid. 1895), »Grundriß der Dogmengeschichte« (ibid. 1899), »Encyklopädie der Theologie« (ibid. 1901), »Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens« (Hamb. u. Lpz. 1901), »Religionsphilosophie« (Lpz. 1903) u. a. Dorner nähert sich in erkenntnistheoretischer Beziehung der Kantischen Philosophie, geht aber in metaphysischer Hinsicht weit von Kant ab. Die Empfindung ist nach ihm nicht ohne ein empfindliches Subjekt und ein affizierendes Objekt, das Subjekt zugleich tätig in der Verknüpfung der Einzelempfindungen. Raum und Zeit sind objektive Formen des Aufeinanderwirkens der Dinge. Auch die mit Werturteilen verbundenen Begriffe, die ästhetischen und sittlichen, sind für die objektive Erkenntnis zu verwerten. Die religiösen Begriffe haben ihren Grund in dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit, das ein Bewußtsein von der uns tragenden, auch unsere Freiheit ermöglichenden Allmacht ist und auch ein objektives Erkennen der göttlichen Wahrheit ermöglicht. In der Rel.-Philos. stimmt Dorner mit Eucken überein in dem Festhalten metaphysischer Wahrheiten, in der evolutionistischen Auffassung der Religion und in dem Streben nach einer Synthese zwischen Theismus und Pantheismus. Wie die Religion sich notwendig zu metaphysischer Erkenntnis erheben muß, so endet die Metaphysik in der Gotteserkenntnis. Dabei stellt Dorner seine metaphysischen Ansichten als mehr oder weniger unwesentlich hin, sofern nur die zentrale Wahrheit des religiösen Bewußtseins richtig erfaßt und festgehalten wird. Diese ist ihm die Vereinigung des menschlichen Bewußtseins mit dem ihm immanenten Gottesgeist. Das Wesen der Religion ist nicht eine gewisse Summe von gemeinsamen Merkmalen oder das einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsame Charakteristische, wobei Wesen gleich Allgemeinbegriff wäre, sondern ist die den Erscheinungen zugrunde liegende Realität, es liegt in dem Ausgleich des Gegensatzes von Ich und Welt durch eine beiden überlegene Macht. Das Ideal der Religion aber ist eine Religion des Geistes, d. h. des göttlichen, dem Menschen immanenten Geistes, oder die Religion der Gottmenschheit. Die religiöse Gesinnung bildet den

Einheitspunkt aller weltlichen Betätigungen, alle Gebiete des weltlichen Lebens sollen auf Gott als ihre letzte Quelle bezogen und von dem Bewußtsein der Gottmenschheit getragen werden. Gott ist gegenwärtig in der Natur und Geschichte, er geht in den Menschen ein, aber er geht nicht in ihm auf, sondern überragt ihn als der absolute Geist, und gerade aus dieser transcendenten Fülle des absoluten Geistes strömen dem Menschen immer neue Kräfte des religiösen Lebens zu. Dorners metaphysische Auffassung Gottes geht davon aus, daß Gott vernünftiger Wille sein muß, daß man die Gegensätze der Welt nicht verstehen kann, wenn man nicht in Gott selbst auch eine Einheit von Unterschieden annimmt. Die Welt stammt aus der Fülle der göttlichen Potenzen und ist als eine mannigfache neue Kombination derselben zu begreifen. Fassen wir den gesamten Entwicklungsprozeß der Religion ins Auge, so entwickelt sich die Religion mit dem Geiste. Das teleologische Gesetz der Entwicklung erscheint als ein Gesetz des Sollens und ist normativ, wenn man den Prozeß von dem Ideal aus ansieht, das realisiert werden soll. Aber andrerseits ist dieses Ideal eine dem Geiste immanente Kraft, die mit innerer Dialektik den Geist vorwärts treibt. Da nun aber der Geist auch eine Naturseite hat und nur mittels dieser Naturseite sich entwickelt, so macht sich auch das Naturgesetz in seinen konkreten individuellen Formen geltend; das Neue, das hervorgebracht wird, muß fixiert werden, und das geschieht mittels des teils psychologischen, teils psychophysischen und physischen Mechanismus. Je selbständiger der letztere hervortritt, um so mehr hält er den Geist in den Grenzen dessen fest, was durch ihn fixiert ist, stellt er den Geist still und hemmt seine Entwicklung, je mehr es dem Geiste gelingt, den Mechanismus in seinen Dienst zu nehmen, desto harmonischer entfaltet sich die Entwicklung, desto mehr ist die Naturseite nur das Organ des geistigen Fortschritts. Am vollkommensten ist dies der Fall, wo der Geist seiner selbst vollkommen mächtig auch die Naturseite beherrscht, in der Religion der Gottmenschheit. In der Religion der Gottmenschheit ist eben dies gegeben, daß der Mensch mit seinem Ich von Gottes Geist erfüllt ist und doch nicht so, daß Gott ihn verzehrt, daß der Mensch in Gott untergeht, sondern so, daß er aufgrund der Immanenz des göttlichen Geistes, aufgrund der göttlichen Beseelung in den menschlichen Formen den göttlichen Inhalt darstellen kann, daß er sich aufgrund der Einheit mit Gott frei betätigt und in diesem Sinne alle seine Werke in Gott getan sind. Die Religion der Gottmenschheit setzt nicht an ihren Anfang eine absolut unver-

änderliche Offenbarung, sondern eine Persönlichkeit, in welcher die Gottmenschheit zuerst realisiert ist, die aber dann auch von den andern erlebt werden soll, welche dies Prinzip der gotterfüllten Persönlichkeit als die unendliche Potenz einer nicht abzusehenden Entwicklung hinstellt und aus dem Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken solcher Persönlichkeiten ein Reich Gottes entstehen läßt. »Nicht die objektive Religion, sondern die persönliche Religion, nicht die Religion als soziale Tatsache und die Religion, die sich auf historische Offenbarung beschränkt, ist die höchste Religion, sondern die, welche subjektiv-objektive in dem Sinne ist, daß sie die Einheit Gottes und des Menschen in der Gottmenschheit erreicht; diese Religion kann sich nicht auf Tatsachen gründen, sie kann gar nicht einmal Tatsachen als den Kern der Geschichte gelten lassen, sie kann nur in Personen erscheinen und von Person zu Person sich fortpflanzen; sie muß als den Kern der religiösen Geschichte lebendige Personen anerkennen, die in ihrem Innersten das Prinzip der Gottmenschheit sich angeeignet haben«.

Ernst Troeltsch wurde 1865 geboren, studierte Theologie und Philosophie und wirkt als Professor der Theologie in Heidelberg. Er schrieb »Die wissenschaftlice Lage und ihre Anforderungen an die Theologie« (1900), »Die christl. Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen« (Ztschr. für Theol. u. Kirche III u. IV), »Die Selbständigkeit der Religion« (ibid. V u. VI), »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« (Tüb. u. Lpz. 1902), »Theologie und Religionswissenschaft des 18. Jhrhs.« (Preuß. Jahrb. 1903), »Das Historische in Kants Religionsphilosophie« (1904), »Religionsphilosophie« (in Windelbands Festschrift für Kuno Fischer »Die Philos. im Beginn des 20. Jhrh.s«, Heidelbg. 1904), »Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft« (Tüb. 1905) u. a. Troeltschs Verwandtschaft mit Euckens Gedanken zeigt sich besonders in zwei Punkten: 1) in der Anerkennung eines allem seelischen Mechanismus überlegenen Geisteslebens und 2) in der vollen Geltendmachung einer historischen Betrachtung und Behandlung des religiösen Problems. Bezüglich des letzteren sieht Tr. den Kernpunkt der Religionsphilosophie in der psychologisch-erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Bewußtseins im Sinne eines Kritizismus, der dahin fortzubilden ist, daß er Raum für die Grundkategorien aller aktuellen Religion, d. h. für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung gewinnt. An diese Analyse muß sich eine logisch begründete Geschichtsphilosophie der Religion an-

schließen, welche die moderne Religionsgeschichte sorgfältig beachtet, aber sie doch erst durch philos. Betrachtung zu der Wertabstufung der Religionen bringen kann. Troeltsch findet diese Wertabstufung in der Unterscheidung der prinzipiellen Naturreligion des alten Mythos und Kultus und der prinzipiellen ethischen Persönlichkeitsreligion der Symbolisierung alles Normativen in der göttlichen Persönlichkeit, wobei er den endgültigen Durchbruch der zweiten Stufe im Christentum zu erkennen glaubt, das, Weltverneinung und Weltbejahung gleicherweise aus sich entfalfaltend, die religiöse Transcendenz und Immanenz als die beiden konstitutiven Grundelemente der Religion in einer begrifflich nicht aufzulösenden Weise verbindet und seinen Symbolismus vom Mythos principiell zu trennen imstande ist. Dieses Prinzip der kritischen Bewußtseinsanalyse erkennt die kritische Trennung von Glauben und exaktem Wissen an; wenn auch die wissenschaftlich-metaphysische Hypothese vom Kritizismus völlig ausgeschlossen scheint, so ist diese Hypothese doch immer etwas anderes als der religiöse Glaube. Das Verhältnis jener Hypothese zu diesem Glauben und seinen metaphysischen Elementen ist ein Verhältnis der Wechselwirkung, wo eines das andere beeinflußt: die Metaphysik findet unter den zum Ganzen zusammen zu denkenden Wirklichkeitsinhalten die Religion vor und kann ihr den Einfluß auf ihre letzten Begriffe nicht wehren; andrerseits muß die Religion ihre Gedankenwelt auf das wissenschaftliche Weltbild der modernen Menschheit, besonders auf die höchsten Generalisationen der empirischen Wissenschaften, auf Kosmologie, Geologie, Biologie und Universalgeschichte einrichten. Die höchste Offenbarung des religiösen Bewußtseins ist das Christentum, weil die zahllosen Versuche neuer freier Religion einerseits nur ein Herabsinken auf ältere Religionsstufen bilden, andrerseits auch in keiner einzigen Form die religiöse Kraft und Lebendigkeit erzeugen können, welche bisher aus der positiven Gemeinschaft des Christentums dem religiösen Menschen zugeflossen ist. Troeltsch verkennt nicht, daß ein von ihm erstrebtes religionsphilosophisch begründetes und beeinflußtes Christentum sich von dem aller bisherigen Kirchen stark unterscheidet, allein bei der praktischen und sozialen Unfruchtbarkeit der Bildungsreligion scheint ihm die Aufrechterhaltung des Zusammenhangs mit der religiösen Gemeinschaft doppelt notwendig, da nur aus ihm der Bildungsreligion die elementare Kraft zuströmt. Auch meint er, daß alle diese Unterschiede zu sehr dem Gebiete des Wissens angehören, als daß ihnen die innere Einheit des geistigen Zusammenhangs geopfert werden dürfte.

c. Wilhelm Dilthey.

Wilhelm Dilthey wurde 1833 geboren, studierte in Göttingen Philosophie, habilitierte sich für dieselbe in Berlin, wurde später Professor derselben in Basel, Kiel und Breslau und wirkt seit 1882 in Berlin. Er schrieb »Schleiermachers Leben« (Berl. 1870), »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (Lpz. 1883), »Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn« (ibid. 1886), »Die Einbildungskraft des Dichters« (Lpz. 1887), besonders eine große Zahl von tiefen historischen Abhandlungen über die Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jhrh., über den entwicklungsgeschichtl. Pantheismus, die Berliner Akademie der Wissenschaften u. s. w. Dilthey verlangt einen Zusammenschluß der Geisteswissenschaften, um den ihnen gebührenden Einfluß den Naturwissenschaften gegenüber durchzusetzen. Da Erkenntnis der Wirklichkeit, Wertbestimmung, Normen und Zwecksätze in ihnen verbunden sind, ist ihre Grundlegung nicht bloße Erkenntnistheorie, sondern Selbstbesinnung, die auf Totalität und Zusammenhang des Seelenlebens zurückgeht. »In der Selbstbesinnung ist die philosophische Grundlegung gegeben; denn in der Philosophie erhebt sich das einheitliche Wesen des Menschen, das sich in den verschiedenen Lebenssphären gesondert und in zeitlicher Bestimmtheit äußert, zum Bewußtsein des Zusammenhangs dieser Äußerungen und damit zu autonomer Selbstgewißheit des Daseins und Wirkens«. Dilthey gibt im ersten Buche seines systematischen Hauptwerkes, der »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, zunächst eine Übersicht über die Einzelwissenschaften des Geistes, um von hier aus rückwärts Schlüsse zu machen; er stellt hier im Gegensatz gegen den Empirismus wie gegen die Spekulation die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in dem Zusammenhange dar, in welchem sie sich innerhalb der natürlichen Gliederung des Menschengeschlechts aus Individualeinheiten aufbaut, sowie die Wissenschaften von dieser Wirklichkeit, d. h. die Geisteswissenschaften in derjenigen Sonderung und denjenigen inneren Beziehungen, in denen sie aus dem Ringen des Erkennens mit der Wirklichkeit entstanden sind. Dilthey zeigt dabei das Ineinandergreifen der Leistungen der geschichtlich gewordenen Einzelwissenschaften, in denen sich der große Prozeß einer zwar relativen, aber fortschreitenden Erkenntnis des gesellschaftlichen Lebens zeigt. Das zweite Buch führt die Geschichte des philosophischen Denkens, das nach festen Grundlagen des Wissens sucht, durch den Zeitraum hindurch, in welchem sich das Schicksal der metaphysischen Grundlegung entschied. Diese Geschichte liefert den

unwiderleglichen Beweis, daß die Metaphysik eine Grundlage der Geisteswissenschaften nicht werden kann; sie ist von Anfang an von falschen Ableitungen und von Antinomien erfüllt. So entsprangen zuerst die Antinomien zwischen dem mit endlichen Größen rechnenden Intellekt und der Anschauung, welche der Erkenntnis der äußeren Natur angehören. Ihr Kampfplatz war schon die Metaphysik des Altertums. Das Stetige in Raum, Zeit und Bewegung kann durch die Konstruktion in Begriffen nicht erreicht werden. Die Einheit der Welt und ihr Ausdruck in dem gedankenmäßigen Zusammenhang allgemeiner Formen und Gesetze kann durch eine Analysis, welche in Elemente zerlegt, und eine Synthesis, die aus diesen Elementen zusammensetzt, nicht erklärlich gemacht werden. Das Abgeschlossene des Anschauungsbildes wird durch die Unbegrenztheit des über dasselbe hinausschreitenden Willens der Erkenntnis überall wieder aufgehoben. Dazu treten andere Antinomien, indem das Vorstellen die in den Weltlauf verflochtenen psychischen Lebenseinheiten in seinen Zusammenhang aufnehmen und das Erkennen sie seinem System unterwerfen will. So entstanden zunächst die theologischen und metaphysischen Antinomien des Mittelalters, und als die neuere Zeit das psychische Geschehen selber in seinem Kausalzusammenhang zu erkennen unternahm, traten die Widersprüche zwischen dem rechnenden Denken und der inneren Erfahrung innerhalb der metaphysischen Behandlung der Psychologie hinzu. Diese nicht auflösbaren Antinomien haben die Metaphysik zerrieben; Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich. Der feste Rückhalt für einen Zusammenhang der Sätze, welcher den Einzelwissenschaften Verknüpfung gibt und Gewißheit gewährt, ist allein in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins zu finden. Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, aber alle Erfahrung hat ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre hierdurch bestimmte Geltung in den Bedingungen unseres Bewußtseins, innerhalb dessen sie auftritt, in dem Ganzen unserer Natur. Die wichtigsten Bestandteile unseres Bildes und unserer Erkenntnis der Wirklichkeit, wie persönliche Lebenseinheit, Außenwelt, Individuen außer uns, ihr Leben in der Zeit und ihre Wechselwirkung können ausnahmslos aus dieser ganzen Menschennatur erklärt werden, deren realer Lebensprozeß am Wollen, Fühlen und Vorstellen nur seine verschiedenen Seiten hat. »Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein die Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir

an die Philosophie zu richten haben. Die Außenwelt bleibt dem bloßen Vorstellen stets nur Phänomen; nur in unserem ganzen wollend-fühlend-vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses die äußere Wirklichkeit, d. h. ein von uns unabhängiges Andere, gegeben, und zwar als Leben, nicht als bloßes Vorstellen. Die Außenwelt ist uns nicht vermöge eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen bekannt, sondern die Vorstellungen von Wirkung und Ursache sind selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens. Die Erfahrung, welche zunächst nur von unseren eigenen Zuständen Kunde zu geben scheint, erweitert sich, indem sich uns mit unserer Lebenseinheit zugleich eine Außenwelt darbietet und andere Lebenseinheiten sich uns offenbaren.

d. Robert Schellwien und Heinrich Rickert.

Robert Schellwien, geb. 1833, Justizrat, schrieb »Kritik des Materialismus« (Berl. 1858), »Sein und Bewußtsein« (ibid. 1863), »Max Stirner und Fr. Nietzsche« (Lpz. 1892), »Der Geist der neueren Philosophie« (ibid. 1895f.), »Der Darwinismus« (ibid. 1896), »Nietzsche und seine Weltanschauung« (ibid. 1897), »Der Wille, die Lebensgrundmacht« (ibid. 1898), »Philosophie und Leben« (ibid. 1898), »Wille und Erkenntnis« (Hambg. 1899) u. a. Schellwiens Hauptbestreben ist darauf gerichtet, gegenüber den Einwürfen des Realismus und Naturalismus zu zeigen, wie auch die idealistische, besonders an Fichte anknüpfende Philosophie mit dem Leben zusammenhängt, aus ihm schöpft und zu ihm zurückführt. Dabei ist er ein unermüdlicher Bekämpfer des Materialismus und Darwinismus, so daß seine diesbezüglichen Schriften zu den besten gehören, die gegen den Materialismus und Darwinismus geschrieben wurden. In der Schrift »Der Darwinismus« plädiert er für die Festigkeit der Arten mit dem Satz, daß die einzelnen Dinge ihren Ursprung nicht in der Zeit haben, sondern ewige Individualcharaktere sind, aber doch zugleich Glieder des Universums, die nicht leben und wirken können, ohne beständig ihre Individualität sowohl aufrecht zu erhalten als durch Eingehen in den kosmischen Zustand aufzuheben. Ein mechanischer Aufbau des Organismus ist unmöglich, weil dabei die individuelle Substanz, die sich selbst bewegt und wirkt, vermißt wird. Die Darwinsche Lehre von der Variabilität krankt an dem Widerspruch, aus schlechthin veränderlichen Zuständen dauernde Eigenschaften hervorgehen zu lassen. Es kann weder gedacht noch jemals erfahren werden, daß aus einer Variation eine neue Art hervorgeht. Die Darwinschen Prinzipien der Trennung und des Kampfes ums

Dasein sind schlechterdings zurückzuweisen, da sich die Individualitäten »sozial« verhalten und in ihrem Zusammenwirken erst die Quelle ihrer Kraft und fortschreitenden Entwicklung betätigen. In seiner Erkenntnislehre erklärt Sch. die unbewußte Natur für den Ausgangspunkt des menschlichen Wissens. »Das menschliche Wissen ist zwar die alleinige Ursache seiner selbst und alles Gewußten, aber nur in der Weise, daß es immer zuerst unbewußtes Einzelwesen ist und nur als ein Vermögen desselben, dies Unbewußtsein zu verneinen und die schöpferische Urkraft, auf der sein Dasein stets beruht, für sich wiederum nachschöpferisch zu beleben, in Tätigkeit treten kann.« Behufs Weiterführung der Philosophie Fichtes knüpft Sch. an Kants und Schopenhauers Bevorzugung der praktischen Vernunft, des Willens, an. Er faßt denselben aber nicht individualistisch, sondern als Modifikation des absolut realen Weltgeistes.

Heinrich Rickert, geb. 1863, Professor der Philosophie in Freiburg i. Br., schrieb »Zur Lehre der Definition« (Frbg. 1888), »Der Gegenstand der Erkenntnis« (Frbg. 1892), »Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung« (ibid. 1896), »Kultur und Naturwissenschaft« (ibid. 1899), »Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie« (ibid. 1899), »Psychophys. Kausalität und psychophys. Parallelismus« (1900) u. a. Rickert basiert alles Wissen und Erkennen auf Urteile und Vorstellungen, die durch das Gefühl bestimmt sind, daß sie für mich einen Wert haben. Auch die Formen für ein System allgemeiner Begriffe gelten nur, wenn dieses System vom erkennenden Subjekt als wertvoll erstrebt wird. Dieser Gedanke des Wertes für das erkennende Subjekt ist von dem Begriffe des Wahren nicht zu trennen. Ein Urteil hat nur dann Sinn, wenn es die Geltung des Wahrheitswertes anerkennt. Es ist nicht ein Sein, sondern ein Sollen, nach welchem sich das Erkennen zu richten hat. Wir müssen im Pflichtbewußtsein eine überlogische Basis auch für die logischen Werte konstatieren. Der pflichtbewußte, alo praktische Wille geht begrifflich dem logischen Willen oder dem Willen zur Wahrheit voraus. Die spezifisch-philosophische Aufgabe besteht darum darin, die Entscheidung über Wertfragen zu geben. Hauptentscheidungen Rickerts in dieser Hinsicht sind: Erst an dem Probleme der praktischen Philosophie zeigt sich die Einseitigkeit des naturwissenschaftlichen Denkens in ihrer ganzen Bedeutung; der sittliche Wille kann nur gedacht werden als ein Wille, der das will, was er soll, oder als ein autonomer Wille, der sich selbst um des Sollens willen bestimmt; wir haben jeden Menschen so zu betrachten, daß in ihm die

Realisierung eines pflichtbewußten Willens möglich ist; der allgemeinste absolute Wert ist rein formal, d. h. jede beliebige Handlung kann dem Willen als eine gesollte gegenübertreten; viel unbefangener und rücksichtsloser als das einzelne Individuum wird ein Volk, das sich seiner Aufgabe bewußt ist, seine Individualität durchsetzen dürfen, weil hier die Grenze zwischen individueller Laune und wertvoller Individualität viel leichter zu ziehen ist; wer im Dienste der nationalen Eigenart arbeitet, hat immer positiv bestimmte Kulturziele vor sich; u. s. w. Im Gebiete der Religion läßt Rickert die Religionsphilosophie als kritische Wissenschaft ebenfalls von dem Begriff des unbedingten Sollens ausgehen, das von unserm Wollen Anerkennung fordert. Aber hier tritt nicht die Macht des menschlichen Willens, das Wahre zu denken, das Gute zu wollen und das Schöne zu fühlen, in den Vordergrund, sondern die Ohnmacht des Menschen, der nicht kann, was er soll, und der durch das Bewußtsein dieses Unvermögens zugleich über sich selbst und alles Menschliche hinausgehoben wird. Unser menschliches Pflichtbewußtsein liegt in beständigem Kampfe mit der Neigung. Davon entsteht notwendig der Korrelatbegriff eines heiligen Willens als denkbar vollkommensten Willensideals. Nun ist aber schlechthin unvermeidlich anzunehmen, daß die unbedingt gesollten Handlungen auch einen Erfolg haben, der sein soll, und damit verwandelt sich für uns das absolute Ideal des heiligen Willens in eine heilige Macht, die das bewirkt, was wir nicht können, d. h. die durch unsere Handlungen die unbedingt allgemeinen Werte verwirklicht. Das Bewußtsein unserer Ohnmacht gegenüber unserer Pflicht erfordert eine objektiv gut oder heilig wirkende Realität. Diese ist unserem wissenschaftlichen Begreifen zwar unzugänglich, allein durch unser Gewissen, das uns zu handeln befiehlt, und durch das Bewußtsein, daß wir nur gut wollen, aber nicht gut handeln können, werden wir auf sie hingewiesen. In der Wissenschaft ist ‚real' immer das Prädikat eines Urteils, und es gibt daher für die Wissenschaft nur eine immanente Realität, aber die Wissenschaft vermag trotzdem sich dessen bewußt zu werden, daß es etwas jenseit aller Wissenschaft Liegendes gibt, und sie hat dann diesem Bewußtsein Ausdruck zu geben; es muß das logische Denken auf etwas Überlogisches als seine Grenze und Voraussetzung hinweisen. Alle näheren Bestimmungen der religionsphilosophischen Normbegriffe sind nach R. nur dem historischen Leben zu entnehmen, womit ihm das Recht der historischen Religion, die sich an einmalige geschicht-

liche Ereignisse hält und in ihnen die Offenbarung Gottes sieht, auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus außer Frage steht.

---

5. Kapitel.

Wilhelm Schuppe und die immanente Philosophie.

Der oberste Satz der Anhänger der »immanenten« Philosophie oder der Philosophie des unmittelbar Gegebenen lautet: Kein Gegenstand außerhalb des Bewußtseins, denn das hieße einen Gegenstand gleichzeitig denken und außerhalb des Denkens voraussetzen, also nicht denken; Erfahrung und subjektive Erfahrung des eigenen Bewußtseins sind ein und dasselbe; kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt. Indem die immanente Philosophie die Begriffe wirklich sein und bewußt sein, Objekt und Vorstellung, paarweise identifiziert, als Gesamtheit der wirklichen Dinge aber nicht das Subjekt, sondern das Weltganze bezeichnet, ist sie nicht nur eine Gestaltung der Erkenntnistheorie, sondern eine Weltanschauung. Der Hauptvertreter der immanenten Philosophie ist Wilhelm Schuppe, dessen wichtigste Anhänger von Leclair und von Schubert-Soldern sind. In selbständiger Weise vertreten einen ähnlichen Standpunkt Bergmann und Rehmke. Das Organ für diese Richtung wurde die 1895 gegründete »Zeitschrift für immanente Philosophie«, von der vier Bände erschienen sind.

a. Wilhelm Schuppe und seine Anhänger.

Wilhelm Schuppe wurde 1836 geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Greifswald. Er schrieb »Das menschliche Denken« (Berl. 1870), »Erkenntnistheoretische Logik« (Bonn 1878), »Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie« (Breslau 1882), »Das metaphysische Prinzip und die Geschichte der Philosophie im Umriß« (ibid. 1882), »Der Begriff des subjektiven Rechts« (ibid. 1887), »Das Gewohnheitsrecht« (ibid. 1890), »Das Recht des Besitzes« (ibid. 1891), »Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik« (Berl. 1894), »Was ist Bildung?« (ibid. 1900) u. a. Schuppes wichtigste Schrift ist seine Logik; er nennt sie eine erkenntnistheoretische. Ihrer Methode nach ist sie analytisch, indem sie gründlichen Ernst mit der Analyse macht

33*

und zu den letzten Elementen und Bestandteilen, aus denen alle Gedanken bestehen, vorzudringen sucht. Der wichtigste Gegenstand ihrer Untersuchung ist die Entstehung des Begriffs vom Dingindividuum. Der einzig richtige Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Fxistenz des bewußten Ich (daher der von Schuppe und seinen Gesinnungsgenossen beliebte Ausdruck »immanente Philosophie«, d. h. eben Bewußtseinsimmanenz). Theoretische Erkenntnis eines angeblichen Wesens desselben ist nicht vorhanden, aber es ist doch kein leerer Begriff, sondern jedem das Sicherste und Bekannteste. Die Existenz des bewußten Ich ist die erste oder primäre Existenz, sie ist das Urmaß, an welchem aller Begriff vom Existieren gemessen wird. Im Bewußtsein als sein Inhalt ist die ganze Welt, wie sie leibhaftig im Raum und in der Zeit vor uns steht. Wie das Ich es macht, Zustände und einen Bewußtseinsinhalt zu haben und in all diesem sich zu finden und wiederzuerkennen, ist nicht erklärbar. Das Ich hat einen ganz konstanten und unverlierbaren Bewußtseinsinhalt am eigenen Leibe. An ihn schließen sich die Data der äußeren Sinne an und zugleich mit ihnen das Bewußtsein, daß ihr Eintreten und Verschwinden nicht von der eigenen Laune und Willkür abhängig ist. Demgegenüber aber erhebt und begrenzt sich zugleich im Muskelsinn das Gebiet des eigenen unmittelbaren Könnens. Laute, welche als willkürlich hervorbringbare erkannt werden, associieren sich mit Vorstellungen, und die Verlautbarung des Vorgestellten erhöht das Vorstellen und damit den Grad des Bewußtseins. Hier erst kann das eigene Denken, dem Ich selbst oder dem tiefsten Punkte und Kern des Ich entstammend, zum Bewußtsein kommen. Wenn dies geschehen ist, wird der Komplex von Sinnesdaten, welcher im Gegebenen einen Leib zeigt, der dem eigenen gleich ist, und Bewegungen desselben, der Glieder, der Mienen, welche nach Frfahrung am eigenen Leibe nur von Gefühlen und Willensimpulsen herrühren können, und aus dem die wohlverständlichen Laute der Sprache dringen, zugleich als Objekt oder Bewußtseinsinhalt eines anderen Ich gedacht, welche Annahme im Wechselverkehr des Sprechens und Handelns sich unaufhörlich betätigt. Die Existenz von Nebenmenschen ist also völlig gesichert, und sie erst ist die Bedingung zu stärkerem und klarerem Erwachen des Bewußtseins und somit auch zu klarerem und bestimmterem Hervortreten der Objekte und ihrer wichtigen Unterschiede; denn nun stellt sich im Verkehr der Menschen die Tatsache heraus, daß ein großer Teil des Bewußtseinsinhaltes allen Ich gemeinsam ist und sie somit in der real-

sten Weise verbindet. Schuppe legt auf dieser Basis alle Möglichkeit des Urteilens und das ganze System menschlicher Begriffe in einem inneren Zusammenhange dar. Er geht von den unmittelbaren Daten der Sinne aus, welche verknüpft werden, kommt dann zu den Urteilen und Begriffen, welche das wahrnehmende, das denkende, fühlende und wollende Ich mit seinen Zuständen und Tätigkeiten zum Gegenstande haben, gelangt darauf zu den Begriffen der Denktaten selbst, welche einerseits ein inhaltliches Prädikat gestatten, das ihren Sinn erklärt oder sie in ihrem Zusammenhang mit anderen Gebieten des Seelenlebens bestimmt, andrerseits als Prädikate der durch ihre Synthese mit den Daten geschaffenen Dinge gebraucht werden können, und bespricht endlich noch eine Urteil, welches den Gedanken als Gedanken betrifft und ein Prädikat gibt, das nur ihm eignet, nämlich das der Wahrheit oder Unwahrheit.

Schuppe unterscheidet nun von dem individuellen Bewußtsein noch ein abstraktes allgemeines Bewußtsein. Das Ich ist ihm gleichzeitig ein kronkretes und ein abstraktes; jenes ist individuell, dieses zeit-raum-bestimmungslos, das gattungsmäßige Ich. »Das abstrakte Bewußtsein ist das eine Ich oder Subjekt überhaupt, welches sich an so und so vielen Orten im Raum und Teilchen in der Zeit findet und den ganzen Raum und die ganze Zeit außerhalb dieses Teilchens nur von ihm aus sieht, und eben deshalb löst sich der Raum und die Zeit aus dem individuellen Bewußtsein und gewinnt objektive, d. h. von den Individualitäten unabhängige, vom Bewußtsein überhaupt abhängige und zu ihm gehörige Existenz — der eine und derselbe Raum für alle«.

Wir halten das Schuppesche Prinzip, daß alles durch die Sinne uns gegebene Sein nichts anderes als unser Bewußtseinsinhalt ist, für verfehlt. Nach dem unleugbaren Zeugnis eines jeden menschlichen Bewußtseins ist das Gesehene und Gehörte, das Getastete und Geschmeckte so, wie wir es sehen und hören, tasten und schmecken, nicht *in* unserem Bewußtsein, sondern steht demselben gegenüber; es ist also nicht dessen Inhalt, sondern dessen Gegenstand oder Objekt. Wenn Schuppes Idealismus recht hätte, daß das sinnlich Wahrgenommene Inhalt unseres Bewußtseins wäre, dann müßten wir es auch *in* uns wahrnehmen; denn was *wirklich* unserem Bewußtsein innewohnt, wie z. B. die Erinnerungs- und Phantasievorstellungen, die Gedanken, die Gefühle, die Gemütsstimmungen, die Willensakte, erfassen wir auch *in* ihm und *nur* in ihm. Ganz anders aber verhält es sich mit den Gegenständen der äußeren Wahrnehmung; diese nehmen wir nie

innerlich, sondern immer nur äußerlich wahr, ein deutlicher Beweis, daß sie keine Bewußtseinsinhalte sind. Sehen wir uns dazu die vielfachen Gedanken an, zu denen wir durch unsere Wahrnehmungen im Verkehr mit den Menschen veranlaßt werden, so ist leicht ersichtlich, daß sie oft ganz anders waren, als sie sich nachher zeigten, ein Beweis, daß sie darum auch unabhängig von unserem Denken sind.

Die »Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie« behandeln Ethik und Rechtsphilosophie als ein Ganzes. Die Ethik bedarf der Rechtsphilosophie zu ihrer Ergänzung und ist ohne diese Durchführung ihres Prinzips bis in seine letzten Konsequenzen eben um der Unvollständigkeit willen den größten Mißverständnissen ausgesetzt; die Rechtsphilosophie aber bedarf der Ethik als ihres Fundaments, ohne welches ihre Begriffe in der Luft schweben und ihre Forderungen unbeweisbar sind. Das absolut Wertvolle, welches das sittliche Sollen erzeugt, ist das Bewußtsein oder die bewußte Existenz.

Von den Anhängern Schuppes ist der älteste Anton von Leclair, Doktor der Philosophie, Gymnasialprofessor und Schulrat in Wien, geboren 1848 in Verona; er schrieb »Kritische Beiträge zur Kategorienlehre Kants« (Prag 1877), »Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik« (Prag 1879) »Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie« (Breslau 1882) und »Lehrbuch der allgemeinen Logik« (1894, 2. Aufl. 1898). Leclair lehnt alle Metaphysik rundweg ab. Denken und Sein sind ihm zwei verschiedene Seiten eines und desselben Gegebenen. Denken ist das Haben der Bewußtseinsdata, Sein ist der Individualinhalt, an dem wir uns erst einer Tätigkeit bewußt werden. Ja, er geht soweit, das Sein überhaupt nur als den höchsten Gattungsbegriff alles desjenigen zu bezeichnen, was Bewußtseinsdatum ist oder sein kann, und zwar insofern, als damit die logisch notwendige Ergänzung des Korrelatbegriffes derselben Abstraktionshöhe, nämlich des Denkens, gemeint ist. Beide sind Begriffe, sie stellen die obersten Gattungsbegriffe alles dessen dar, was als Teilinhalt ein konkretes Bewußtsein konstituieren kann. Die Einheit des letzteren ist durchaus sui generis und bei aller Mannigfaltigkeit der Komponenten jedem das unmittelbar Bekannteste und Vertrauteste. Jene beiden höchsten Gattungsbegriffe fordern und stützen einander gegenseitig; Denken ist nur verständlich als Denken eines Seins oder Seienden, Sein nur verständlich als irgend ein gedachtes, d. i. als Bewußtseinsdatum auftretendes Sein. Die Antithese »Denken—Sein« ver-

wandelt sich so in die Gleichung »Denken eines Sein = gedachtes Sein«; der Unterschied, der auch sprachlich zum Ausdruck kommt, beschränkt sich darauf, daß der Schwerpunkt der Betrachtung auf unterscheidbare Seiten desselben Einen fällt. Daraus ergibt sich, daß für diesen Standpunkt die Grundfrage der Erkenntnistheorie in der vulgären Fassung, wie nämlich das Erkennen, zum Sein in Beziehung tretend, zu seinen Inhalten oder Objekten komme, ebenso wie das Kantische Problem der Grenzen der Erkenntnis gegenstandslos wird. Wenn es Erkennen gibt, so ist es stets bereits erkannter Inhalt, der ein Erkennen konstatieren läßt; setzt man dem Erkennen die ungedachte Wirklichkeit, das objektive Sein gegenüber mit der Bestimmung, daß es entweder in dem und dem Maße oder Grade oder Teile assimilierbar oder etwa auch gänzlich unerkennbar sei, so ist dieses objektive, mit dem Erkenntnisakt konfrontierte Sein sicherlich samt seinem Attribut »ungedacht« ein gedachtes und erkanntes, und lediglich der logischen Trennung der Denktätigkeit und des Denkinhaltes verdankt es seine ontologische Sonderstellung, der dann die realistisch-metaphysische Erkenntnistheorie so überschwengliche Leistungen zumutet.

Ein direkter Schüler Schuppes ist Richard von Schubert-Soldern, geb. 1852, längere Zeit a-o. Professor der Philosophie in Leipzig, jetzt Gymnasialprofessor in Görz. Er veröffentlichte »Über die Transcendenz des Objekts und Subjekts« (Lpz. 1882), »Grundlagen einer Erkenntnistheorie« (ibid. 1884), »Reproduktion, Gefühl und Wille« (ibid. 1887), »Grundlagen zu einer Ethik« (ibid. 1887), »Über den Begriff der allgemeinen Bildung« (ibid. 1896), »Das menschliche Glück und die soziale Frage« (Tüb. 1896) u. a. Nach Schubert entsteht der Glaube an eine transcendente Welt durch zwei Umstände, einmal durch die verhältnismäßige Unabhängigkeit der Wahrnehmung von den das Ich ausmachenden Daten, und sodann durch den kausalen Zusammenhang innerhalb der Wahrnehmungen, welcher uns zu Analogieschlüssen zwingt, die Dinge auch in unserer Abwesenheit wirksam zu denken; »denn wirken die Dinge in unserer Abwesenheit, dann scheinen sie doch von unserem Bewußtsein unabhängig zu sein« (Gr. einer Erk.). Aber dabei wird vergessen, daß wir niemals nachweisen können, daß die Dinge in unserer Abwesenheit wirklich wirken, denn das hieße in der Abwesenheit anwesend sein; wir können also nur die Notwendigkeit und zwingende Kraft dieser Analogieschlüsse für unser ganzes Denken und Handeln feststellen, niemals aber über dasselbe hinaus gelangen. Daher muß jeder Versuch, zur Kennt-

nis einer Welt zu gelangen, die außerhalb unseres Bewußtseins liegt, vollständig fehlschlagen, denn Schritt für Schritt muß sich die Erkenntnis Bahn brechen, daß auch der geringste Bruchteil dieser vermeintlichen transcendenten Welt der immanenten angehört, d. h. aus Bewußtseinsdaten zusammengesetzt ist. Die Hauptmerkmale des Ich sind nach Schubert-Soldern seine Einheit und seine Identität. Die Einheit des Ich besteht darin, daß die Momente der Vergangenheit mit jenen der Gegenwart und Zukunft durch dasselbe verknüpft werden; seine Identität zeigt sich darin, daß wir uns unserer selbst als stets derselben bewußt sind. Die »Grundlagen der Ethik« suchen zu zeigen, daß die Moral mit dem Altruismus identisch ist.

Von sonstigen Schülern Schuppes erwähnen wir Max Kauffmann, 1896 in den Alpen verunglückt, der in seiner »Immanenten Philosophie« (Lpz. 1893) die Annahme einer Verschiedenheit von Subjekt und Objekt zurückweist, Martin Kaibel, geb. 1863, der in seiner Schrift »Wert und Ursprung der philosoph. Transcendenz« (Berl. 1886) sich Schubert-Soldern und in dem Werke »Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus« (Halle 1896), das eine Selbständigkeit der Religion gegenüber den Versuchen, sie durch die Moral zu ersetzen, verlangt, W. Bender anschließt, Otto Stock, geb. 1867, Univ.-Dozent in Greifswald, Verf. von »Lebenszweck und Lebensauffassung« (Greifswald 1897) und »Fr. Nietzsche, der Philosoph und Prophet« (1901) und J. Socolin, Verf. von »Grundprobleme der Philosophie« (Bern 1895).

b. J. Bergmann und J. Rehmke.

Julius Bergmann wurde 1840 geboren, studierte in Göttingen und Berlin, wurde 1872 Professor der Philosophie in Königsberg und 1875 in Marburg; er starb 1904. Bergmann begründete 1868 die »Philos. Monatshefte«, die er (Band 1—7) bis 1879 leitete (Bd. 8—10 herausg. von F. Ascherson, J. Bergmann und E. Bratuschek, Bd. 11 u. 12 von Bratuschek, 13—22 von K. Schaarschmidt, 23 von Natorp und Schaarschmidt, 24—30 von Natorp; die Zeitschrift wandelte sich 1894 in das »Archiv für systematische Philosophie« um). Bergmann schrieb »Erste Probleme der Ontologie« (Berl. 1865), »Grundlinien einer Theorie des Bewußtseins« (ibid. 1870), »Zur Beurteilung des Kritizismus vom idealistischen Standpunkte« (ibid. 1875), »Reine Logik« (ibid. 1879), »Sein und Erkennen« (ibid. 1880), »Das Ziel der Geschichte« (Marb. 1881), »Die Grundprobleme der Logik« (Berl. 1882, 2. Aufl. 1895), »Materialismus und Monismus« (ibid. 1882), »Über das Richtige«

(Berl. 1883), »Über den Utilitarismus« (Marburg 1883), »Vorlesungen über Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant« (ibid. 1886), »Über das Schöne« (ibid. 1887), »Geschichte der Philosophie« (2 Bände, Berl. 1892 f.), »Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie« (Marb. 1900), »System des objektiven Idealismus« (ibid. 1903). Bergmann bezeichnet seine Philosophie als »objektiven Idealismus«. Darunter versteht er die Ansicht, daß zwar die Körperwelt samt dem Raume nicht an sich, d. h. unabhängig von allem Vorstellen existiere, aber auch nicht bloß von uns zu den Inhalten unseres sinnlichen Wahrnehmens hinzugedacht werde, sondern in der ihr von der mathematisch-empirischen Wissenschaft zugeschriebenen Beschaffenheit ein Inhalt eines alle einfachen bewußten Wesen als seine Teile in sich fassenden Bewußtseins sei und so unserm Bewußtsein als ein von ihm Unabhängiges gegenüberstehe, und daß nichts anderes an sich existiere als dieses universale Bewußtsein und seine Teile. Mit dem transcendentalen Idealismus Kants stimmt demnach der von Bergmann als objektiver bezeichnete in dem Zugeständnis an den Realismus überein, daß die Inhalte unseres sinnlichen Wahrnehmens so unter einander zusammenhängen, als ob die Welt, die wird durch sie vorstellen, als eine so beschaffene, wie sie von der Naturwissenschaft beschrieben werde, an sich existiere, oder daß diese Welt zwar nicht transcendentale, aber doch empirische Realität besitze. Aber während nach jenem die empirisch-reale Körperwelt, da sie, die stoffliche, lückenlos ins Unendliche sich ausdehnende, ins Unendliche teilbare, keine empfindbaren Qualitäten besitzende, für alle wahrnehmenden Subjekte dieselbe seiende, nicht mit den Phänomenen in unserem wahrnehmenden Bewußtsein zusammenfällt und auch kein Ding an sich sein soll, ein bloßes Gedankending ist, gesteht er ihr eine über die empirische hinausgehende Realität zu, nämlich die des Inhalts eines universalen Bewußtseins, und setzt sie mithin wie der transcendentale Realismus zu den Inhalten unseres Wahrnehmens in ein Verhältnis, in welches Kant zu denselben gänzlich unserem Wahrnehmen verborgene Dinge an sich setzte, das Verhältnis des Erscheinenden zu seiner Erscheinung. Und während nach dem transcendentalen Idealismus auch unser Bewußtsein selbst ein bloßes Phänomen ist und überhaupt bewußte Wesen ebensowenig wie körperliche in der Welt der Dinge an sich enthalten sein können, glaubt der objektive beweisen zu können, daß alle existierenden Dinge bewußte und in ihrem Bewußtsein aufgehende Wesen seien.

Erwägungen, die ihm zum objektiven Idealismus führen zu

müssen schienen, hat Bergmann schon in seinen früheren Schriften angestellt, besonders in den »Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie«. Genauer präzisiert, zum Teil auch berichtigt und zu einem geschlossenen System zusammengefügt sind sie in dem »System des objektiven Idealismus«. Wir geben im Folgenden die Grundgedanken desselben wieder. Unser Vorstellen oder Bewußtsein ist das Einzige, dessen Dasein wir unmittelbar erkennen. Die Lehre Kants, daß uns unser Selbstbewußtsein zwar das Dasein unseres Ich verbürge, daß aber die ganze Beschaffenheit, die es ihm zuschreibe, also auch das Vorstellen, eine bloße Erscheinung sei, widerspricht sich. Weiter noch als Kant entfernte sich Schopenhauer von der Wahrheit, indem er das Vorstellen oder Bewußtsein nicht nur vom Ansichseienden, sondern auch von den Erscheinungen ausschloß, kam ihr jedoch insofern näher, als er im Selbstbewußtsein eine Quelle der Erkenntnis des Ansichseienden erkannte. Das Ich oder das Subjekt des Bewußtseins, dessen Dasein uns unmittelbar gewiß ist, ist keine Substanz im kartesianischen Sinnne des Worts; es geht entweder ganz in seinem Bewußtsein auf oder ist eine Verbindung desselben mit einer anderen Bestimmtheit oder mehreren. Wir können nichts vorstellen, ohne unser Vorstellen wahrzunehmen. Sofern das Ich das Subjekt seines Bewußtseins ist, setzt es sein Existieren und Sichwahrnehmen über den Zeitpunkt der Gegenwart hinaus fort, und sofern es das Objekt seines Bewußtseins ist, ist es »das vorher und bis dahin existiert- und sich selbst wahrgenommenhabende«. Das Sichselbstwahrnehmen oder Ichsein ist niemals die einzige Bewußtseinstätigkeit, die das Ich von sich wahrnimmt, sondern es findet stets in sich Wahrnehmungen, die ihrerseits etwas vom Bewußtsein Verschiedenes, nämlich Bestimmtheiten körperlicher Dinge, zum Inhalt haben, und wenigstens zeitweilig Bewußtseinsweisen, die nicht Wahrnehmungstätigkeiten sind. Es sind demnach zwei Arten von Wahrnehmungen zu unterscheiden, intellektuelle, die zum Inhalte Bewußtseinstätigkeiten, und sinnliche, die zum Inhalte Bestimmtheiten körperlicher Dinge haben. Alle Wahrnehmungen und überhaupt alle Bewußtseinstätigkeiten, deren das Ich sich bewußt ist, kommen ihm wirklich zu. Die sinnlichen Wahrnehmungen sind teils, wie die intellektuellen, innerlich, indem sie den Körper, auf den sie ihre Inhalte beziehen, mit dem wahrnehmenden Subjekte identifizieren, teils äußerlich. Äußeres sinnliches Wahrnehmen ist nur in Verbindung mit innerem möglich. Das Ansichsein der innerlich wahrgenommenen sinnlichen Zustände und Vorgänge ist uns ebensowenig unmittelbar gewiß wie das der Inhalte des äußeren Wahr-

nehmens. Das Fühlen angenehmer und unangenehmer leiblicher oder geistiger Zustände, das Begehren und Verabscheuen, das Tun- und Lassenwollen, kurz alle Affekte sind Bewußtseinsweisen (modi cogitandi), also Inhalte des intellektuellen Wahrnehmens, deren Dasein uns unmittelbar gewiß ist. Das Ich geht ganz in seinem Bewußtsein und dessen besonderen Weisen auf. Insbesondere kommt ihm, wenn auch vielleicht die Verbindung mit einem Körper, so doch die Körperlichkeit, die es sich in der inneren sinnlichen Wahrnehmung zuschreibt, nicht an sich zu. Obwohl unser Ich weder eine Substanz im kartesianischen Sinne des Worts noch die Verbindung seines Bewußtseins mit einer oder mehreren anderen Bestimmtheiten ist, so ist es doch mehr, als sich uns in der intellektuellen Wahrnehmung von ihm zu erkennen gibt; denn wenn unsererem intellektuellen Wahrnehmen auch nichts von dem Inhalte unseres Bewußtseins entgeht, so haben wir doch von diesem selbst, der diesen Inhalt habenden Tätigkeit, nur eine unvollständige und undeutliche Wahrnehmung. Ich erkenne mich selbst als ein Wesen von objektiver Einheitlichkeit und von objektiver Identität in den verschiedenen Zeitstrecken meines Daseins. Diese Einheitlichkeit ist näher Einfachheit oder Unteilbarkeit.

Die Annahme Kants, daß der bisherige Idealismus empirischer gewesen sei, indem er nicht nur die transcendentale, sondern auch die empirische Realität der Körperwelt in Zweifel gezogen habe, ist unrichtig. Daß die Körperwelt uns wirklich erscheine, leugnet vielmehr der von ihm dem empirischen entgegengesetzte transcendentale Idealismus, indem er das Wahrnehmen der Körperwelt zu den nur empirische Realität besitzenden Erscheinungen für den inneren Sinn rechnet. Er schreibt, im Unterschiede von dem früheren Idealismus, dem Bewußtsein und der Körperwelt dasselbe Verhältnis zu dem Gegensatz des Ansichseienden und des bloß Erscheinenden zu, aber nicht, indem er das Ansichsein, sondern indem er die bloße Phänomenalität beider behauptet. Mit der Realität des Bewußtseins gesteht der Idealismus die der Zeit zu. Er braucht aber darum von der Zeit ebensowenig wie vom Bewußtsein zu behaupten, daß sie sein könne, ohne wahrgenommen zu werden. Kants Beweise für die bloße Phänomenalität der Zeit sind falsch. Aus der Phänomenalität der Zeit würde auch die des Raumes und der Körperwelt folgen, dagegen läßt der Glaube an ihre Realität noch die Wahl zwischen Idealismus und Realismus frei. Der Realismus ist folgerichtig Materialismus. Nun schließt aber die völlige Verschiedenheit von Bewußtsein und Raumerfüllung die Möglichkeit ihrer Vereinigung zu Bestimmtheiten desselben

Dinges aus. Der Materialismus ist also unwahr und folglich auch der Realismus. Die Unwahrheit beider ergibt sich auch aus dem Gegensatz der Körper als der objektiven Einheitlichkeit entbehrender und der Bewußtseinssubjekte als objektive Einheitlichkeit besitzender Dinge. Die Annahme objektiv einheitlicher Körper, die, wenn sie im transcendentalen Sinne verstanden wird, einen Widerspruch enthält, ist, im empirischen Sinne verstanden, berechtigt; die Einheitlichkeit des Bewußtseinssubjekts steht daher nicht im Wege, den mit dem transcendentalen Idealismus zu verbindenden empirischen Realismus näher zum empirischen Materialismus zu bestimmen. Aus der Unmöglichkeit einheitlicher Körper folgt die Unwahrheit des Realismus auch dann, wenn davon abgesehen wird, daß er folgerichtig Materialismus ist, denn als an sich seiend können, wenn es auch keine einfachen Dinge zu geben braucht, nur einheitliche Dinge und Zusammensetzungen aus solchen gedacht werden. In der Widerlegung des Realismus kann die Prämisse, daß jedes Aggregat an sich seiender Dinge einheitliche Dinge zu Teilen habe, durch die andere ersetzt werden, daß jedes Aggregat an sich seiender Dinge ein Teil eines einheitlichen Dinges sei. Die Wahrheit des Idealismus ergibt sich aber auch direkt aus der allgemeinen Natur der Wahrnehmungsinhalte. Der Idealismus scheidet sich nun in eine subjektive und objektive Form. Nach dem ersteren ist der mathematische Raum nur eine Fiktion des Verstandes, da wir die Unendlichkeit und die Teilbarkeit ins Unendliche nur zu dem von uns wahrgenommenen Raume hinzudenken, nach dem letzteren, und zwar allein berechtigten, ein von unserem Wahrnehmen unabhängiger Inhalt eines unbeschränkten Bewußtseins. Dieses Bewußtsein faßt das unsere in sich. Zu seinem Wahrnehmungsinhalte gehören keine empfindbaren Qualitäten, dagegen die sich unserem Wahrnehmen entziehende raumerfüllende Materie. Der objektive Idealismus stimmt mit dem Materialismus darin überein, daß zu der objektiven Körperwelt, deren Erscheinung der Gesamtinhalt unseres Wahrnehmens, die subjektive Körperwelt sei, von dem für uns Wahrnehmbaren nur die primären Qualitäten gehören, und daß die unserm Wahrnehmen verborgene Natur der Materie nicht im Raumerfüllen aufgehe, sondern daß dazu jene inneren Bestimmtheiten hinzukommen, auf deren Dasein der Materialismus aus dem Bestehen der Naturgesetze schließen muß; indem aber an die Stelle des Ansichseins, das der Materialismus der objektiven Körperwelt zuschreibt, ihr Angeschautwerden durch ein universales Bewußtsein setzt, schließt er auch alle Bestimmtheiten von ihr aus,

die, wie die successorische Identität, die objektive Einheitlichkeit, die Kausalität nur in einer ansich seienden Welt vorkommen können. Die Naturgesetze gelten ihm demgemäß für Gesetze, nach denen das universale Bewußtsein sich hinsichtlich seines Anschauungsinhalts verändert; bezüglich des Verhältnisses der animalischen Körper und der partikulären bewußten Wesen muß er annehmen, daß das universale Bewußtsein keinen animalischen Körper vorstellen könne, ohne ein Bewußtsein, das sich selbst als eine Tätigkeit dieses Körpers erscheine, vorzustellen uud als Teil zu enthalten.

Johannes Rehmke wurde 1848 geboren und wirkt als Professor der Philosophie in Greifswald. Er schrieb »Philosophie des Weltschmerzes« (1876), »Prinzip des Katholizismus und des Protestantismus« (1879), »Die Welt als Wahrnehmung und Begriff« (Berl. 1880), »Der Pessimismus und die Sittenlehre« (Lpz. 1882), »Physiologie und Kantianismus« (Eisenach 1883), »Die Seelenfrage« (1891), »Unsere Gewißheit von der Außenwelt« (Heilbronn 1892, 3. Aufl. 1894), »Lehrbuch der allgemeinen Psychologie« (Hambg. 1894, 2. Aufl. 1905), »Grundriß der Geschichte der Philosophie« (Berlin 1896), »Zur Lehre vom Gemüt« (Berl. 1897), »Außenwelt und Innenwelt, Leib und Seele« (Greifswald 1898), »Trieb und Wille« (1899), »Gemüt und Gemütsbildung« (1899), »Die menschliche Seele« (Lpz. 1901) u. a. Rehmke bezeichnet die Philosophie als die Wissenschaft des Gegebenen, die sich insofern von allen anderen Wissenschaften unterscheidet, als sie das Gegebene einer schlechthin allgemeinen Betrachtung unterzieht, während die übrigen Wissenschaften dasselbe ausnahmslos in seiner Besonderheit zum besonderen Gegenstand ihrer Betrachtung machen. Das Gegebene bietet sich der philosophischen Betrachtung einerseits als eine Mannigfaltigkeit von besonderen Einzelwesen im Zugleich und im Nacheinander, jedes Einzelwesen ferner als eine Mannigfaltigkeit von besonderen Augenblickswesen im Nacheinander, jedes Augenblickswesen endlich als eine Mannigfaltigkeit von besonderen Bestimmtheiten im Zugleich dar; andrerseits aber bietet sich auch jedes Augenblickswesen als die Einheit seiner besonderen Bestimmtheiten, ferner jedes Einzelwesen als die Einheit seiner Augenblickswesen, endlich das Gegebene überhaupt als die Einheit seiner Einzelwesen. Diese Einheit nennen wir die Welt. Das Gegebene überhaupt oder die Welt zerfällt der philosophischen Betrachtung weiterhin in Ich und das Andere (Nicht-Ich), das »Ich« ein besonderes Einzelwesen in seinen mannigfaltigen Bestimmtheiten, das »Andere« alle die übrigen Einzelwesen in ihren

mannigfaltigen Bestimmtheiten. Ich und das Andere gehören also beide zur Welt der Einheit des Gegebenen überhaupt, die in dem Wirkungszusammenhange ihrer Einzelwesen besteht. Nur in dieser Welteinheit, d. i. in diesem Wirkungszusammenhange mit anderen Einzelwesen hat jedes Einzelwesen des Gegebenen überhaupt sein Bestehen; es gibt kein Einzelwesen, das für sich allein daständе. Darum gehören zu jedem Einzelwesen in der Welt nicht nur seine Bestimmtheiten, sondern auch seine Beziehungen, in denen es zu anderen Einzelheiten steht und die den besonderen Wirkungszusammenhang, in dem es mit anderen Einzelwesen verknüpft ist, darstellen. Darum ist auch das Ich als Bewußtsein, das seinerseits nicht anders denn als Einzelwesen begriffen werden kann, ohne diese Beziehung zu Anderem garnicht zu fassen, und die Gewißheit seiner selbst als Bewußtsein führt notwendig die Gewißheit von Anderem schon mit sich. Keines der Einzelwesen im Gegebenen überhaupt ist also eine Substanz (id, quod in se est et per se concipitur), der Wirkungszusammenhang mit Anderem ist für jedes Einzelwesen die unerläßliche Bedingung seines Bestehens, mit anderen Worten, jedes Einzelwesen muß in der Welt sein. Die Welt, diese innere, d. i. im Wirkungszusammenhange ihrer Einzelwesen gegründete Einheit, zerlegt sich der philosophischen Betrachtung ferner noch in Ding, d. i. im Raum gegebenes oder anschauliches Einzelwesen, und Bewußtsein, d. i. seelisches oder nicht anschauliches Einzelwesen. Ding und Bewußtsein bezeichnen die beiden Gruppen, in denen die Einzelwesen der Welt sich scheiden lassen. Das Ich der vorher genannten Scheidung des Gegebenen überhaupt gehört zur Bewußtseingruppe, das »Andere« (Nicht-Ich), das alle übrigen Einzelwesen der Welt überhaupt umfaßt, weist alle Dinge unserer Welt und alle Bewußtseinswesen außer dem Ich auf, gehört also teils zur Bewußtseingruppe, teils macht es die Dinggruppe des Gegebenen überhaupt aus.

Jedes Bewußtsein hat als solches — dieses Haben ist die Eigentümlichkeit dieser Gruppe von Einzelwesen — eine Welt, d. i. mannigfaltiges Gegebenes in Einheit, das sich in Ich und Anderes (Nicht-Ich) geschieden bietet. Nicht nur »Anderes«, sondern auch das Bewußtsein ist als Einzelwesen ein sich selbst Gegebenes, wie die Zergliederung seines Gegebenen einem jeden von uns unmißverständlich lehrt. Die Frage, wie es möglich sei, daß ein Bewußtsein sich selbst Gegebenes sei, wird dem vom vorurteilslosen Ansatze des Gegebenen schlechtweg mit seiner Untersuchung Anhebenden angesichts der unumstößlichen Tatsache, die das sich

selbst Gegebensein des Bewußtseins allem Zweifel entrückt, als eine ebenso müßige erscheinen wie die Frage, die wissen möchte, wie es möglich sei, daß ein Bewußtsein unter seinem Gegebenen auch Anderes (Nicht-Ich) habe; denn auch das Haben des »Anderen« seitens des einzelnen Bewußtseins ist nicht minder wie das Haben seiner selbst seitens dieses Bewußtseins eine unumstößliche Tatsache, gegen die auch der eigensinnigste Zweifel nicht ankommen und die auch der sogenannte Solipsist trotz aller Worte nicht loswerden und beseitigen kann.

Die Tatsache, daß jedem von uns in seinem Gegebenen zweifellos Ich und Anderes sich bietet, lehrt uns nun, daß das Gegebene oder die Welt nicht als Erscheinung, der ein Ansichseiendes gegenüber stände, und nicht als bloße Vorstellung des einzelnen Bewußtseins, das dieses Gegebene hat, aufzufassen ist; das Gegebene ist vielmehr ohne alle Frage Bewußt-Seiendes oder Bewußtseinswelt, und zwar dies nicht im subjektivistischen Sinne als bloße Vorstellung des einzelnen Bewußtseins, sondern als Bewußt-Seiendes an sich, d. i. als Gegebenes eines Bewußtseins, das gegenüber dem einzelnen menschlichen Bewußtsein sich dadurch kennzeichnet, daß durch dieses Bewußtsein die Dinge und die seelischen Einzelwesen dieser Welt überhaupt bestehen, eben weil sie sein Bewußtes sind. Bewußtseinswelt an sich und Seinswelt sind also gleichdeutige Worte. Das dem einzelnen menschlichen Bewußtsein Gegebene ist, als Bewußt-Seiendes an sich oder, mit einem Ausdruck Spinozas, sub specie aeternitatis betrachtet, das Seiende oder das Wirkliche. Dieses, weil es Bewußt-Seiendes an sich ist, kann daher auch dem menschlichen Wesen Bewußt-Seiendes, d. i. seine »Vorstellung« sein, ohne doch damit als Bewußt-Seiendes überhaupt sein Bestehen auf dieses menschliche Bewußtsein gegründet zu haben. Das Gegebene des menschlichen Bewußtseins wird aber dann als das von diesem Bewußtsein Begriffene mit dem Gegebenen als Wirklichem oder Bewußt-Seiendem an sich völlig sich decken können, was in dem idealen Falle zich zeigte, wenn der Mensch sein Gegebenes überhaupt so begreift, wie es in Wirklichkeit, d. h. als Bewußt-Seiendes an sich oder Bewußtes jenes alles tragenden Bewußtseinswesens besteht. In allen anderen Fällen aber wird das dem einzelnen menschlichen Bewußtsein Gegebene, wie es von ihm Begriffenes ist, in Wirkliches und Scheinbares sich scheiden lassen, Wirkliches das Gegebene, das von ihm so begriffen ist, wie es in Wirklichkeit oder Wahrheit als Bewußt-Seiendes an sich besteht, Scheinbares das Gegebene, das von ihm begriffen ist, wie es nur

für ihn, nicht aber als Bewußt-Seiendes an sich besteht. Im besonderen Sinne sprechen wir von der Welt, indem wir nicht die Bewußtseinswelt des einzelnen menschlichen Bewußtseins, sondern jene Bewußtseinswelt an sich darunter verstehen. Daß aber alles Gegebene richtig begriffen Bewußt-Seiendes an sich ist, leidet keinen Zweifel, und ebenso wenig, daß alles, was wir Wirkliches zu nennen pflegen, indem wir es dadurch als in seinem Bestehen unabhängig von unserem Bewußtsein, dem es Gegebenes ist, behaupten wollen, dennoch nur als Bewußt-Seiendes besteht, und nur als solches in seinem Wirklichsein zu verstehen ist; denn die Zergliederung des »Anderen« unseres Gegebenen, das wir das Ding in Wirklichkeit nennen, belehrt uns, da es sich stets, was für ein Ding wir auch wählen, als Einheit vom Mannigfaltigen bietet, daß auch das wirkliche Ding nur als ein Bewußt-Seiendes begriffen werden kann, nur das Bewußtsein macht Einheit von Mannigfaltigem möglich, die jedes Ding in jedem seiner Augenblicke ist, und nur Bewußt-Seiendes kann eine Einheit von Mannigfaltigem sein. Finden wir nun, daß auch das »Andere« unserer Welt, sofern es Ding ist, aus solchen Einheiten von Mannigfaltigem besteht, so ist damit festgestellt, daß die Welt, die unabhängig von unserem Bewußtsein, dem sie Gegebenes ist, ihr Bestehen hat, eine Bewußtseinswelt an sich sein muß.

Die Weltanschauung kann den Begriff eines solchen Bewußtseinswesens nicht entbehren, durch das die Welt, da sie nur als Bewußtseinswelt verstanden zu werden vermag, überhaupt nur ihr Bestehen haben kann, und wir nennen dieses alle Wirklichkeit tragende Bewußtsein mit dem der Religion entliehenen Namen »Gott«. Der Phänomenalismus ist also insoweit im Rechte, als er das Gegebene für eine Bewußtseinswelt ausgibt und auf Bewußtsein gründet, indem er es ein »Bewußtseinsprodukt« nennt, er irrt nur darin, daß er das menschliche Bewußtsein für das weltgründende und welttragende Bewußtsein hält, und er geht an diesem Irrtum zu Grunde, weil er die Wirklichkeit des »Anderen« in der Bewußtseinswelt gegenüber dem menschlichen Bewußtsein nicht zu begreifen imstande ist, da dessen Wirklichkeit als Anderes die Unabhängigkeit von dem menschlichen Bewußtsein in sich schließt. Es verschlägt dabei nichts, wenn er diesem Mangel dadurch abzuhelfen sucht, daß er die in seiner Bewußtseinswelt nicht unterzubringende Unabhängigkeit vom menschlichen Bewußtsein in der Fabel vom »Ding an sich« zu Worte kommen läßt. Ist aber das göttliche, alles Gegebene als Wirkliches tragende

Bewußtsein an die Stelle des menschlichen Bewußtseins gerückt, so erscheint die Unabhängigkeit des Nicht-Ich vom Ich auch in der Bewußtseinswelt des Menschen selbstverständlich. Von dem Gegebenen als Wirklichen aber sprechen wir vor Allem, insofern es wirkt und Wirkung erfährt. In der Tat geht uns das Gegebene in seiner Bedeutung als Wirkliches erst auf, wenn wir es als Wirkendes und Wirkungerfahrendes begreifen müssen, und gerade in dieser seiner »Wirklichkeit« heißt uns das Bewußtseiende denn auch »Seiendes«.

Als Wirkliches steht sowohl das Gegebene, das wir die Dinge nennen, unter sich in Wirkungszusammenhang, als auch das Ding und das von ihm völlig verschiedene Einzelwesen, das wir menschliches Bewußtsein nennen, was beides wiederum die Wahrheit bestätigt, daß das wirkliche Ding des Gegebenen unabhängig vom menschlichen Bewußtsein besteht, also zur Bewußtseinswelt an sich, d. i. zur Seinswelt gehört; denn nur auf Grund dieser Unabhängigkeit erscheint das Wirken der Dinge unter einander und ebenso auch das Wirken des Dinges und des menschlichen Bewußtseins auf einander möglich. Heute ist es gegenüber der weitverbreiteten phänomenalistischen und subjektivistischen Neigung vor allem geboten, die Wirklichkeit der Dinge gegenüber dem menschlichen Bewußtsein, dem sie Gegebenes sind, hervorzukehren. Es ist ein altes Wort, daß die Dinge unserer Welt nicht so, wie sie uns gegeben sind, in Wirklichkeit bestehen. Schon Demokrit lehrte, daß die sogenannten Qualitäten der Dinge nur nach der hergebrachten Meinung Bestimmtheiten des wirklichen Dinges seien, daß sie aber in Wahrheit nur in der Vorstellung des menschlichen Bewußtseins ihnen anhängen, während allerdings die räumlichen Bestimmtheiten als etwas Wirkliches dem unabhängig vom menschlichen Bewußtsein bestehenden Dinge behalten blieben, so daß die Dingwirklichkeit ihm nur eine raumbestimmte war. Das Qualitative des Dinggegebenen wurde von ihm auf die ursächliche Beziehung zwischen Ding und dem wahrnehmenden Bewußtsein zurückgeführt. In der Neuzeit griff Berkeley auch die räumlichen Bestimmtheiten des Dinggegebenen als wirkliche an und erklärte auch sie gleich den Qualitäten für bloße Vorstellungen, so daß nun das Dinggegebene mit Haut und Haar aus der Wirklichkeit gestrichen war. Diese Auffassung erhielt sich, wenn auch Kant den Raum der Vorstellungsdinge nicht einer Wirkung auf das menschliche Bewußtsein, sondern einer Schöpfung dieses Bewußtseins zuschrieb. Bemerkenswert ist dabei, daß Kant doch wiederum zwischen dem Räumlichen und dem Qualitativen des

Dinggegebenen gründlich unterschied und jenes ihm als das Objektive, dieses als das Subjektive an der dem menschlichen Bewußtsein gegebenen Erscheinungswelt der Dinge galt.

So bestimmt nun an der Wirklichkeit der Dingwelt auch festzuhalten ist, so wird man doch nicht umhin können an den räumlichen Bestimmtheiten und dem, was man das Qualitative des Dinges zu nennen pflegt, streng zu scheiden in dem Sinne, daß das Ding als das Einzelwesen für sich und auch in seiner Beziehung zu den anderen Dingen betrachtet einzig und allein als Räumliches begriffen werden kann, während das Qualitative ihm nur in seiner ursächlichen Beziehung zum menschlichen Bewußtseins-Wesen zukommt. Diese notwendige Unterscheidung zwischen dem Räumlichen und dem Qualitativen des Dinggegebenen aber darf nicht dazu verleiten, nur das Räumliche des Dinggegebenen zum Seienden zu rechnen; denn die ursächliche Beziehung, die zwischen dem Ding und dem wahrnehmenden Menschen besteht, gehört nicht minder zur Wirklichkeit. Allerdings wird das auf dieser wirklichen Beziehung stehende Gegebene, das Qualitative des Dinggegebenen, nicht als eine Bestimmtheit des wirklichen Dinges, wohl aber für eine Eigenschaft desselben anzusehen sein, wenn unter Eigenschaft die besondere Wirkungsweise des Einzelwesens verstanden wird. Und weil die Wirkungsweise in ihrer Besonderheit immer nicht nur von der Bestimmtheit des wirkenden Einzelwesens, sondern auch von der Bestimmtheit des die Wirkung erfahrenden Einzelwesens abhängt, so wird es ohne Weiteres verständlich sein, daß, während das Räumliche des Dinggegebenen für alle Menschen stets eindeutig festgestellt werden kann, das Qualitative stets durch die besondere Bestimmtheit des einzelnen Menschen, dem es Gegebenes ist, mitbedingt wird und somit dasselbe räumlich eindeutig bestimmte Ding verschiedenen Menschen in seinem Qualitativen verschieden gegeben ist, dem einen warm, dem andern kalt, dem einen süß, dem anderen bitter, dem einen farbig, dem anderen farblos u. s. f. Wenn es in den naturwissenschaftlichen Kreisen gang und gäbe ist, von der Dingwirklichkeit als einer qualitätslosen und nur räumlichen zu sprechen, hier also die Weltanschauung Demokrits in Ansehung des Dingwirklichen sich findet, so sind sie völlig im Recht, sofern sie unter diesem Wirklichen das Wirkende der Dingwelt verstehen. Zweifellos kann von dem Dinggegebenen immer nur das, was Bestimmtheit eines Dinges ist, Wirkendes sein, Qualitatives, da es nicht Bestimmtheit des Dinges ist, kann auch selber nicht wirken. Und

da das Qualitative des Dinggegebenen nur in Frage kommt, wenn es sich um die ursächliche Beziehung des Dinges zum menschlichen Bewußtseinswesen handelt, die Naturwissenschaft aber nicht mit den Bewußtseinswesen unserer Welt, sondern nur mit den Dingen und ihren ursächlichen Beziehungen unter einander zu tun hat, so kommt für sie das Qualitative bei der Bearbeitung des Dinggegebenen garnicht mit in Betracht, sondern für sie gilt das einzelne Ding nur als räumlich Gegebenes und in seinem Wirkungszusammenhang mit räumlich gegebenen Einzelwesen. Aus diesem seinem berechtigten, ja geforderten fachwissenschaftlichen Standpunkte im Begreifen des besonderen Gegebenen tritt aber der Naturwissenschaftler heraus, wenn er aus seiner Fachwissenschaft eine Philosophie macht, indem er das, was er von dem bloß räumlich Gegebenen im allgemeinen weiß, für eine Weltanschauung ausgibt und somit derselben Einseitigkeit verfällt, wie der alte Demokrit, den man den Vater des Materialismus genannt hat. So unentwegt die Dingwirklichkeit zu betonen ist, ebenso fest steht auch die Wirklichkeit der Bewußtseinswesen im Gegebenen da, und so wirklich die ursächlichen Beziehungen der Dinge unter einander sind, ebenso wirklich bestehen auch die ursächlichen Beziehungen zwischen den Dingen und diesen Bewußtseinswesen. Der Materialismus ist eine einäugige Weltanschauung, die der Wirklichkeit der Bewußtseinswesen nicht gerecht wird; dasselbe gilt aber auch von dem Idealismus, sofern darunter eine Weltanschauung verstanden wird, die der Wirklichkeit der Dinge in der Welt nicht gerecht wird, indem sie die Dinge zu bloßen Vorstellungen herabdrückt. Die Dinge und die Bewußtseinswesen mit ihren ursächlichen Beziehungen bilden zusammen die Wirklichkeit, die wir die Welt nennen, wobei sie freilich als das wirkliche Gegebene nicht Substanzen sind, sondern alles besteht selber nur als Bewußtseiendes an sich, d. h. alles hat, wie schon gesagt, den Grund seines Seins in dem welttragenden Bewußtsein, das wir Gott nennen. Ist aber das Gegebene überhaupt in seiner Wirklichkeit begriffen Bewußt-Seiendes, so läßt sich auch verstehen, daß der Mensch, insofern er selber ein Bewußtsein ist, das ihm Gegebene in dessen Wirklichkeit nachdenken und somit zur Wahrheit, d. i. zur Erkenntnis der Wirklichkeit kommen kann; ja, nur weil es so steht, ist überhaupt dem Menschen Erkenntnis von Seiendem möglich. Und wenn ferner, was immer Seiendes ist, Bewußt-Seiendes an sich sein muß, so wird es auch für das menschliche Bewußtsein möglich sein und ihm danach als Ideal vorschweben dürfen, alles Seiende zu erkennen. Es ist in der

Tat für den erkennenden Menschen kein stichhaltiger Grund zu entdecken zur theoretischen Entsagung zu kommen, so daß das Dogma von Grenzen menschlicher Erkenntnis ebenso widerspruchsvoll erscheinen muß, wie die Behauptung von Seiendem, das nicht Bewußt-Seiendes an sich wäre, und wie die Rede vom menschlichen Bewußtsein, das nur sich selbst als Gegebenes hätte.

In der Psychologie im engeren Sinn führt die Unterscheidung zwischen Innenwelt und Außenwelt Rehmke auf ein immaterielles seelisches Wesen als Träger der ersteren, gleichwie ihm die Außenwelt nur als eine Fülle materieller Einzelwesen zu verstehen ist. Die immaterielle Seele steht mit dem Leib und durch ihn mit der Außenwelt in innigem Zusammenhang. Da aber ein solcher Zusammenhang zwischen Einzelwesen nur auf Wechselwirkung beruhen kann, so stehen eben »Innenwelt und Außenwelt, Leib und Seele in Wechselwirkung«. Rehmke weist nach, daß der Satz von der Wechselwirkung der Seele und des Leibes sich als ein wissenschaftlich berechtigter erweist, so daß es ein wunderliches Unternehmen sowohl der Solipsisten wie der Neumaterialisten ist, die Außenwelt in die Innenwelt resp. die Innenwelt in die Außenwelt umzudenken.

---

6. Kapitel.

Weitere neuere Systematiker.

Neben den bisher behandelten Philosophen sind noch einige Systematiker zu nennen, welche teils mehr, teils weniger selbständige Systeme aufgestellt haben. Wir meinen Jak. Frohschammer, Fr. Kirchner, Gust. Gerber, Gid. Spicker, Ferd. v. Feldegg, H. G. Opitz und Joh. Eitle.

Jakob Frohschammer wurde 1821 geboren, war anfangs kath. Priester, wurde 1854 Professor der Theologie, trat aber 1855 in die philos. Fakultät über. Seiner Angriffe auf das Papsttum wegen wurde er 1871 vom Erzbischof von München exkommuniziert. Er starb 1892. Unter seinen Schriften sind die wichtigsten »Ursprung der menschl. Seele« (Münch. 1854), »Menschenseele und Physiologie« (ibid. 1855), »Einleitung in die Philosophie und

Grundriß der Metaphysik« (ibid. 1858), »Über die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft« (ibid. 1861), »Über die Freiheit der Wissenschaft« (ibid. 1861), »Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft« (Lpz. u. Wien 1868), »Das Recht der eigenen Überzeugung« (Lpz. 1869), »Das neue Wissen und der neue Glaube« (ibid. 1873), »Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses« (Münch. 1877), »Monaden und Weltphantasie« (ibid. 1879), »Die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas« (ibid. 1879), »Über die Prinzipien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben« (ibid. 1881), »Über die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache« (ibid. 1883), »Die Philosophie als Idealwissenschaft und System« (ibid. 1884), »Über die Organisation und Kultur der menschl. Gesellschaft« (ibid. 1885), »Die Philosophie des Thomas v. Aquino« (Lpz. 1889), »Über das Mysterium Magnum des Daseins« (ibid. 1891), »System der Philosophie im Umriß« (ibid. 1892). Fr. gab außerdem 1862 ff. die Zeitschrift Athenäum als Organ für freisinnige katholische Forscher heraus. — Frohschammer nimmt in seiner Spekulation neben dem realen Weltprinzip, dem Ursein und der Urkraft, ein ideales Formprinzip, die Weltphantasie, an. Diese ist ein gesetz- und zweckbestimmendes Gestaltungsprinzip, das sich mit dem Materiellen ursprünglich durchdrang, bis mit Beginn des Weltprozesses eine Sonderung eintrat. Der Weltprozeß errang im höheren psychischen Organismus ein geistiges Material, an dem sich die Kraft des Geistes unmittelbar in geistiger Selbsttätigkeit erprobt. Die Annahme eines direkt göttlichen Schöpfungsaktes ist mit der Tatsache des Weltprozesses ebensowenig vereinbar als die Annahme bloß mechanisch wirkender Kräfte. Der Weltprozeß erklärt sich am besten als ein allmähliches Hervorwachsen der individualisierenden Gestaltungen aus einer ursprünglich keimartigen Synthese des idealen Formprinzips mit der Materie. Der Weltprozeß hat mit der Bildung des Menschen sein Ziel erreicht. Die subjektive Phantasie als die individualisierte Erscheinung des objektiven Weltprozesses leitet den urgeschichtlichen Prozeß der Sprache, Religion und Sitte und bereitet ein freies geschichtliches Handeln vor. Die Religion hat ihren Ursprung in dem Glauben an die fortlebenden Seelen der Verstorbenen. Daraus entwickelte sich der Fetischismus, der Glaube an dämonische Mächte, welche in bestimmten Gegenständen lokalisiert wurden, daraus der Polytheismus durch ideale Symbolisierung der Naturerscheinungen, daraus endlich der Monotheis-

mus. Die Aufgabe der Gegenwart besteht in einer neuen Entwicklung des religiösen Bewußtseins durch Reinigung desselben von den Resten früherer Bildungsstufen. »Das Christentum Christi enthält schon das Wesentliche der Religion der Zukunft, denn wenn auch die Gottesvorstellung, die ihm zu Grunde liegt, theoretisch und angesichts des großen Weltprozesses nicht vollkommen Genüge tun kann, so ist sie doch praktisch für religiöse Gesinnung und sittliches Verhalten vollständig entsprechend und ausreichend: in der Religion der Zukunft hat die Gottes- und Nächstenliebe ebenfalls die höchste entscheidende Geltung und Bedeutung« (Genesis der Menschheit).

Ein Anhänger Frohschammers ist Bernhard Münz, geb. 1856, Doktor der Philosophie in Wien, Verf. von »Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Philosophie« (Wien 1880), »Erkenntnis- und Sensationstheorie des Protagoras« (ibid. 1880), »Die vorsokratische Ethik« (ibid. 1882), »Protagoras und kein Ende« (ibid. 1883), »Lebens- und Weltfragen« (ibid. 1894), »Briefe von und über Frohschammer« (Lpz. 1897), »M. Lazarus« (1900) u. a.

Friedrch Kirchner wurde 1848 geboren, war 1870—1872 Leiter des Konvikts Johanneum in Berlin und kam darauf als Oberlehrer an das dortige Königl. Realgymnasium, zugleich wirkte er als Dozent für Philosophie und deutsche Literatur an der Humboldt-Akademie; er starb 1900. Er schrieb »Über Freiheit des Willens« (1874), »Leibniz' Psychologie« (Cöthen 1876), »Leibniz, sein Leben und Denken« (ibid. 1877), »Katechismus der Gesch. der Philosophie« (Lpz. 1877, 3. Aufl. 1896), »Die Hauptpunkte der Metaphysik« (Cöthen 1879), »Über die Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik« (Berl. 1881), »Logik« (Lpz. 1882, 3. Aufl. 1900), »Über die Grundprinzipien des Weltprozesses« (Cöthen 1882), »Katechismus der Psychologie« (Lpz. 1883, 2. Aufl. 1896), »Über den Zweck des Daseins« (1883), »Diätetik des Geistes« (2. Aufl. 1886), »Über den Zufall« (1887), »Schematismus der Philosophie« (1888), »Wörterbuch der philosoph. Grundbegriffe« (1886, 4. Aufl. Lpz. 1903), »Über das Gedächtnis« (1892), »Der Weg zum Glück« (1895), »Ethik« (2. Aufl. 1898) u. a. Kirchner vertritt einen »empirisch-rationalen Idealismus«. Er verwirft sowohl den Dualismus von Stoff und Kraft als auch die einseitige Setzung eines materiellen oder immateriellen Prinzips und betrachtet als die Substanz des Weltprozesses den sich als Stoff lebendig betätigenden Geist. Dieser Idealismus ist nach ihm der Aufgabe überhoben, die Entstehung, ja die Möglichkeit von Leben, Seele und Geist erst nachzuweisen, da dieses zum Begriffe der

einen Substanz gehört. Die göttliche Substanz stellt sich zuerst in den niederen Stufen der anorganischen und organischen Welt dar, in Elementen, Krystallen, Pflanzen und Tieren, und individualisiert sich endlich als Mensch. Die menschliche Seele ist das Bewußtsein des Menschenleibes. Ihre Funktionen sind neben der Lebenskraft und der Subjektivität die Persönlichkeit. Da die Seele die Substanz des Leibes ist, so hat sie nicht irgendwo im Leibe ihren Sitz; sie durchweht und durchdringt vielmehr das ganze Gehirn, das ganze Nervensystem und den ganzen Körper, freilich nicht gleichmäßig. Sie entsteht im Momente der Begattung; mit den beiderseitigen Stoffen löst sich zugleich von Vater und Mutter psychische Kraft los. Durch Zeugung neuer Seelen wird aber die Seele der Eltern nicht etwa verringert, so wenig der Magnet seine Kraft verliert oder ein Lehrer dadurch unwissend wird, daß er andere unterrichtet. Das Wesen der einen Substanz ist Tätigkeit und Wille, das Charakteristikum der menschlichen Seele ist Verlangen, Begehren und Wollen.

Gustav Gerber wurde 1820 geboren und wirkte als Realgymnasialdirektor in Berlin. Er schrieb »Die Sprache als Kunst« (2 Bde., Berl. 2. Aufl. 1885), »Die Sprache und das Erkennen« (Berl. 1884) und »Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung« (ibid. 1893). Den Mittelpunkt in Gerbers Untersuchungen bildet das Ich. Die Herstellung eines Weltbildes ist nicht durch das bloße Denken möglich, da seine Voraussetzungen nicht zu beweisen sind, sondern durch die Verbindung von Denken und Fühlen. Das Fühlen veranlaßt uns, die »Bewußtseinswelt in uns durch ein Denken in der Sprache zur Erkenntnis des Weltbildes auszugestalten.«

Gideon Spicker, geb. 1840, Professor der Philosophie in Münster, sieht das höchste Ziel der Philosophie nicht bloß in der Begründung unserer Erkenntnis und der Bildung unseres Charakters, sondern vor allem darin, daß sie uns eine Gesamtanschauung all unseres Wissens, d. h. eine Weltanschauung gebe. Die Religion ist dazu nicht imstande, weil nicht das Irdische, sondern das Himmlische und Jenseitige ihr eigentümliches Ziel ist. Auch die Einzelwissenschaften leisten dazu nichts; denn wenn irgend eine über ihre Sphäre hinausginge und sich mit allen übrigen und dem Menschen in Beziehung setzte, so würde sie ihren Charakter verlieren und zur allgemeinen Wissenschaft werden. Die drei Hauptmomente der Philosophie zur Gewinnung einer Weltanschauung sind rechtes Prinzip, Methode und System. Das Prinzip kann kein anderes sein als der menschliche Geist selbst; denn es handelt

sich um ein Prinzip des Wissens, nicht des Seins. Das Prinzip der Dinge selbst ist und bleibt für uns ein ewiges unbekanntes X. Nie erreiche ich den letzten Grund der Dinge an sich, und selbst wenn ich ihn träfe, könnte ich doch nie versichert sein, ob es der volle, wahre und wirkliche Grund sei oder nicht, da ich ihn nie objektiv, sondern immer nur subjektiv, d. h. so, wie es mir meine spezifisch menschliche Organisation gestattet, erfassen kann. Es gibt also keine objektive, keine absolute Wahrheit oder Gewißheit, sondern nur eine subjektive, und wenns hoch kommt, nämlich in der Wissenschaft, eine allgemein menschliche. Was die Methode anlangt, so ist dieselbe die induktiv-kritische, in deren klarer Aufzeigung nach Spicker Kants unsterbliches Verdienst liegt. Bezüglich des Systems behauptet Sp., wenn es eine Wahrheit gibt, so kann sie in ihrer ganzen Kraft und Fülle sich nur zeigen, wo sie in geschlossener Einheit als Ganzes auftritt. Leider waren die bisherigen philosophischen Bestrebungen die Aufgabe auch nur annähernd zu lösen nicht imstande, weil die Philosophen nie auf das Wirkliche, sondern immer nur auf das Eingebildete ihre Tätigkeit richteten. Wenn daher die Philosophie wirklich eine Wissenschaft sein soll und zwar die Wissenschaft von den letzten Gründen, aber nicht von den letzten Gründen alles Seins, sondern von der Erkenntnis dieses Seins, so kann ihr zum System zu entwickelndes Objekt kein anderes sein als der Mensch, und zwar nicht als Einzel-, sondern als Gattungswesen, d. h. die ganze Menschheit, wie sie sich in allen Sphären des Lebens manifestierte. Als solche Lebenskreise sind im allgemeinen zu bezeichnen: Ökonomie und Politik, Moral und Religion, Wissenschaft und Kunst. Diese »Universalmanifestation« oder die Geschichte im umfassendsten Sinn ist der Inbegriff und die ins Detail auseinander gelegte Menschheit. Hier auf induktiv-kritischem Wege aus der Fülle der Erscheinungen die ewigen Gesetze, nach denen der menschliche Geist sich dargelebt und geoffenbart hat, zu erfassen, wissenschaftlich zu begründen und architektonisch in ein Gesamtbild zu ordnen, das ist die Aufgabe der Philosophie der Zukunft. Daher ist ihr eigentlicher Name nicht Philosophie, sondern Anthroposophie. Spicker schrieb »Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury« (Frbg. i. Br. 1872), »Kant, Hume und Berkeley« (Berl. 1875), »Lessings Weltanschauung« (Lpz. 1883), »Die Ursachen des Verfalls der Philosophie« (Lpz. 1892), »Versuch eines neuen Gottesbegriffs« (Stuttg. 1902), »Der Kampf zweier Weltanschauungen« (Stuttg. 1897) u. a. Der Kampf, um den es sich im letztgenannten Werke handelt, ist der Gegensatz zwischen Pantheis-

mus und Theismus, wie er sich nicht bloß auf der öffentlichen Bühne der Weltgeschichte, sondern nicht minder im Innenleben des Einzelforschers abspielt. Hat der Pantheismus seine großen Mängel, gibt es nach dieser Theorie keinen Gott, wie ihn die Religion verlangt, keine Willensfreiheit, wie sie die Ethik bedarf, verschwimmt alles in dem unendlichen Prozeß einer ursachlosen Substanz, so liegen die Schwierigkeiten des Theismus im Persönlichkeitsbegriffe, in der Verendlichung des göttlichen Wesens, im rohen und feinen Anthropomorphismus. Während der Pantheismus die Selbständigkeit Gottes der Welt gegenüber nicht zu wahren weiß, verliert der Theismus infolge der Annahme der Materie, als einer von Gott wesentlich verschiedenen, wenn auch von ihm geschaffenen Substanz die Unendlichkeit aus dem Auge; jenes ist der Rückfall in den antiken Hylozoismus, dieses eine Annäherung an den scheinbar längst überwundenen Polytheismus. Gemeinsam ist beiden Richtungen die materielle Schranke, gleichviel, ob sie von Ewigkeit her existiert oder geschaffen ist, aber beide Auffassungen entsprechen nicht dem historischen Ideal, welches wir uns von der Gottheit bilden. Man könnte nun zwar der Meinung sein, als ob durch das Schöpfungsdogma und durch die Logosidee der schroffe Gegensatz überbrückt sei, aber gerade die orthodoxe Anschauung macht die Mängel des Theismus noch ersichtlicher. Reiner Geist und absolutes Nichts gehen als Vorstellungen, Begriffe oder Annahmen über alle Erfahrung und Vernunft hinaus. Mit der Schöpfung aus Nichts hat sich der Theismus eine Schwierigkeit aufgebürdet, die ihn im Fundamente erschüttert. Zwar hat die Logoslehre einen Mittelweg eingeschlagen, indem sie den reinen Geist an die Materie heranbringt, aber Trinität und Inkarnation sind stets als Materien betrachtet und insofern der Philosophie entrückt worden. Alle Versuche von Augustin bis Lessing, das Irrationale der Dreieinigkeitslehre zu überwinden und dieses Dogma der Vernunft zugänglich zu machen, waren nur geeignet, die Unmöglichkeit eines Kompromisses zwischen Vernunft und Autorität darzutun und den menschlichen Verstand in unendliche Verwirrung zu stürzen. Rechnet man hierzu das ungelöste Problem vom Ursprunge des Bösen, die Unmöglichkeit einer Theodicee, die Entgöttlichung und die Verderbnis der Natur, wie sie dem Christentum eigentümlich ist, die Lehre vom Teufel und der ewigen Verdammnis, so ist auch in der Orthodoxie die Übereinstimmung von Ideal und Wirklichkeit nicht gegeben. Was tritt dafür an die Stelle? Nach Spicker ein noch nicht definitiv gefundener eklektischer Monismus, der bestrebt ist, aus Materia-

lismus, Pantheismus und Theismus das allgemein Berechtigte herauszuheben und dasselbe mit Vernunft wie mit Religion zu einem harmonischen Ganzen zu vereinigen. Was »lebendiger« Gott genannt wird, ist nichts anderes als die von einem mächtigen Gefühle ergriffene Vorstellung des letzten geistigen Grundes. Wo dieses Gefühl überwiegt, der Verstand nur sekundiert, dort ist Religion, wo das Umgekehrte der Fall ist, hat man Philosophie, wo es ganz und gar zurücktritt, da ist nur noch Gelehrtheit ohne transcendentale Überzeugung. Die Religion als unmittelbares Gefühl des geistlich Göttlichen wird bleiben, aber die naiv-mythologischen Vorstellungen müssen bestimmten Begriffen Platz machen. Läßt man einerseits die dogmatische Form des Christentums fallen und gibt man andrerseits zu, daß der Empirismus die höheren Bedürfnisse des Herzens nicht befriedigt, so finden Religion und Vernunft ihre Einigung im Christentum der Vernunft und in einer Philosophie der Natur. Zur Zeit haben wir eine Religion ohne Philosophie; besser stand es im Beginne des Christentums, welches durch die Logoslehre und den Platonismus befruchtet, besser im Mittelalter, dessen Glaubensinhalt mit der aristotelischen Philosophie verbunden wurde. Diesen weltlich-heidnischen Momenten muß wieder ernste Beobachtung geschenkt werden, sonst schrumpft die Kirche geistig immer mehr zusammen; aber ebenso muß die Philosophie aufhören, am Boden zu kriechen, d. h. irreligiös zu sein; nach einer längeren Periode der Selbstbesinnung, der erkenntnis-theoretischen und historischen Orientierung soll sie mit neuem Gefieder den Strahlen eines neuen Tages entgegeneilen.

Ferdinand v. Feldegg, geb. 1855, Professor der Staatsgewerbeschule in Wien, bestimmt als metaphysisches Grundprinzip das Gefühl, das ihm als »identische Verbindung des Subjektiven mit dem Objektiven« Träger aller Wirklichkeit ist; cfr. seine Schriften »Das Gefühl als Fundament der Weltordnung« (Wien 1890), »Grundlegung einer Kosmobiologie« (ibid. 1891), »Das Verhältnis der Philosophie zur empirischen Naturwissenschaft« (ibid. 1894) und »Beiträge zur Philosophie des Gefühls« (Lpz. 1900). F. schrieb außerdem einen »Grundriß der kunstgewerblichen Formenlehre« (1887, 2. Aufl. 1891) und »Th. Hansen u. s. w.« (1893).

H. G. Opitz, Geh. Rat, Rittergutsbesitzer und Landtagsabgeordneter in Sachsen, hat eine selbständige, besonders durch möglichste Vermeidung der Fremdwörter ausgezeichnete Philosophie in dem Werke »Grundriß einer Seinswissenschaft« entwickelt, Bd. 1 »Erscheinungslehre«, 1. Teil: »Erkenntnislehre« (Lpz. 1897),

2. Teil: »Willenslehre« (ibid. 1899), Bd. 2 »Wesenslehre« (ibid. 1904). Opitz bezeichnet die Philosophie oder Seinswissenschaft, die Grundwissenschaft für alle anderen Wissenschaften, als die Wissenschaft von der inneren Erscheinung unseres Ich. Das innere Ich ist es, daß den Ausfluß für den Willen und damit für das Zustandekommen der Begriffe gut und böse, Recht und Unrecht sowie für den Begriff des Schönen bildet; unser inneres Ich steht in Frage, wenn es sich um das Wesen der Seele und deren Verhältnis zum Leibe handelt, unser inneres Ich ist es, dessen Beziehung zum All der Dinge den Zweckbegriff und damit den Begriff der Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit erzeugt. Bringt also unser inneres Ich jede Erkenntnis und jede Wissenschaft erst hervor, so muß sich auch alle Erkenntnis und alle Wissenschaft auf unser inneres Ich beziehen und muß daher die Wissenschaft von unserem inneren Ich auch die Grund- und Unterlage jeder andern Wissenschaft bilden. Da unser inneres Ich nun einerseits Erscheinung, andrerseits Wesen ist, behandelt Opitz das Ich in der zweifachen Weise, einerseits als Erscheinung in der Erscheinungslehre, welche die beiden großen Gebiete der Vorstellungserregungen und Bewegungserregungen umfaßt, andrerseits als Wesen in der Metaphysik oder »Wesenslehre«, die das Verhältnis der inneren Erscheinung unseres Ich zur äußeren Erscheinung desselben, sowie sein Verhältnis zum All der Dinge ins Auge faßt. Opitz' Darstellung kennzeichnet dabei vor allem eins, das ist die Sonderung des gesamten Stoffs nach dem Gesichtspunkte der Gebundenheit und Freiheit des Wollens und Erkennens. Hier nimmt ihm die Frage nach dem Unterschiede zwischen der Menschen- und der Tierseele eine der ersten Stellen ein. Die theoretische Beantwortung dieser Frage ist die, daß die Vernunft als Seele in der Form der Freiheit, der Verstand als Seele in der Form der Gebundenheit aufgefaßt wird. »Daß der Mensch sagen kann: ich will alles erkennen, was ich erkennen kann, und will alles, was ich wollen kann, von diesem großen Akte der Manifestierung der Freiheit der Seele gehen alle Unterschiede zwischen menschlichem und tierischem Erkennen und Wollen aus, auf sie führen alle zurück.« Diese auf theoretischem Gebiete sich bewegende Erklärung stellt Opitz dann auf die praktische Probe, sofern er die sämtlichen Seelentätigkeiten einzeln gegen diese Frage hält und sie nach ihr scheidet, wobei er findet, daß keine einzige vorhanden ist, bei der das obige Unterscheidungsmerkmal versagte. Besonders charakteristisch ist Opitz' Stellung zur Mathematik; er spricht ihr den Charakter einer Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Worts

vollständig ab, ihr Stoff ist nur Symbolik, ihr Verfahren ein von den andern Wissenschaften erst abgeleitetes, und darum jede Berechtigung, das mathematische Verfahren auf die Philosophie zu übertragen, ausgeschlossen. Raum und Zeit sind nur die Denkfunktionen, durch die wir die gegen ihr wahres Wesen in den Begriffen gesonderten Gegenstände und Erscheinungen bei ihrer Wiederverbinduug in ihrer Folge neben und nach einander ordnen. O. sucht vielmehr auf dem Wege, nicht der »gewillkürten«, sondern der »Wirklichkeitsvorstellungen« zu einer alle Wirklichkeitserscheinungen in sich fassenden Urkraft und zu einem Urwillen aufzusteigen, zu einem alles erschaffenden und erhaltenden Gott, aus dem unser gesamtes Vernunfterkennen und Vernunftwollen hervorgeht.

Johannes Eitle endlich, Professor am ev.-theol. Seminar in Urach, sieht in seinem »Grundriß der Philosophie« (Frbg. i. Br. 1892) den letzten Grund für die einzelnen Kreise in der Natur, sowie für ihren Zusammenhang in einer absoluten Intelligenz, die in der Form des Wollens wirkt.

---

7. Kapitel.

Die philosophischen Einzeldisziplinen.

Ist die Zahl hervorragender selbständiger philosophischer Systematiker in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auch keine sehr große gewesen, so daß die Philosophie im Vergleich zu den andern Wissenschaften im Hintertreffen geblieben zu sein schien, so hat sich ihre Lebenskraft doch besonders in der reichen und eindringlichen Arbeit in den philos. Einzeldisziplinen gezeigt, einer Arbeit, die auch heute noch den Hauptvorwurf der philos. Bestrebungen bildet. Der Betrachtung dieser Arbeit dient dieses Kapitel, welches den Stand der Philosophie bezüglich ihrer Einzeldisziplinen in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bis zur Jetztzeit in großen Zügen mit entsprechender Literaturangabe skizzieren soll, um dann immer eine kurze Besprechung der Grundgedanken oder wenigstens eine Nennung der Werke solcher Forscher folgen zu lassen, die in der früheren Behandlung noch nicht genannt sind. Wir lehnen uns dabei an das lehrreiche

Werk »Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts« an, welches W. Windelband als Festschrift für Kuno Fischer mit anderen Forschern kürzlich (Heidelberg 1904) herausgab, dessen Studium für diese Frage geradezu unentbehrlich ist.

a. Ästhetik.

Bei der Behandlung der ästhetischen Probleme läßt sich eine dreifache Art konstatieren, eine metaphysische, eine kritische und eine psychologische. Die metaphysische Art bringt die ästhetischen Erscheinungen in Zusammenhang mit einer bestimmten Auffassung von dem Wesen der letzten Weltgründe und sucht sie aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen; ihre Hauptvertreter sind Schopenhauer, v. Hartmann und Volkelt. Das Eigentümliche der kritischen Ästhetik besteht in erster Linie darin, daß sie das ästhetische Werturteil und von da aus die ästhetischen Werte überhaupt auf ihre Berechtigung hin prüft, indem sie Gründe dafür in den obersten Bedingungen des Bewußtseins sucht; ihre Hauptvertreter sind Cohen, Natorp und J. Cohn. Die psychologische Ästhetik ist bestrebt, die ästhetischen Seelenzustände zu analysieren, zu klassifizieren und aus den Gesetzen des psychischen Lebens zu erklären; ihr ursprünglichstes und wichtigstes Untersuchungsgebiet ist in dem Genießen und Schaffen des erwachsenen Kulturmenschen gegeben. Daneben wendet sich das Interesse der vergleichenden und genetisch erklärenden Psychologie besonders den Anfängen der künstlerischen Produktion bei dem Individuum und in der Gattung zu. Hierher gehören die meisten Vertreter der neueren Ästhetik.

Zur Literatur, besonders der neuesten Zeit: Th. Alt »System der Künste« (Berlin 1888), H. Cohen »Kants Begründung der Ästhetik« (ibid. 1889), J. Cohn »Allgemeine Ästhetik« (Lpz. 1901) und »Psycholog. oder kritische Begründung der Ästhetik?« (Arch. für syst. Philos. 1904), M. Dessoir »Beiträge zur Ästhetik« (ibid. 1899 f.), W. Dilthey »Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn« (Lpz. 1886), R. Eisler »Studien zur Werttheorie« (ibid. 1902), Fechner »Vorschule der Ästhetik« (2. Aufl. 1897), E. Grosse »Die Anfänge der Kunst« (Freibg. u. Lpz. 1894), Karl Groos »Einleitung in die Ästhetik« (Gießen 1892), »Spiele des Menschen« (Jena 1899) und »Der ästhetische Genuß« (Gießen 1902), E. v. Hartmann »Ästhetik« (Lpz. 1886 f.), C. Hermanns »Ästhetik« (1885), O. Külpe »Einleitung in die Philosophie« (3. Aufl. Lpz. 1903), K. Kumm »Entwurf einer empirischen Ästhetik der bildenden Künste« (1895) und »Untersuchungen über den Ursprung des Schönen« (1896), K. R. Köstlin »Ästhetik« (Tüb. 1863 ff.),

K. Lange »Sinnesgenüsse und Kunstgenuß« (Wiesbaden 1903), Konrad Lange »Das Wesen der Kunst« (Berl. 1901), Th. Lipps »Grundlegung der Ästhetik« (Hamb. u. Lpz. 1903), C. Lombroso »Der geniale Mensch« (Hamb. 1890), H. Lotze »Mikrokosmos« II, Jos. Müller »Eine Philosophie des Schönen« (Mainz 1897), P. Natorp »Sozialpädagogik« (2. Aufl. Stuttg. 1904), W. Nef »Die Ästhetik als Wissenschaft der anschaulichen Erkenntnis« (1898), G. Neudecker »Studien zur Gesch. der neueren Ästhetik« (1878), H. Roetteken »Poetik« (München 1902), H. Siebeck »Das Wesen der ästhetischen Anschauung« (Berlin 1875), M. Schweisthal »Das Prinzip des Schönen« (1886), H. H. v. Stein »Vorlesungen über Ästhetik« (Stuttg. 1897), P. Stern »Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik« (Hamb. u. Lpz. 1898), H. Türck »Der geniale Mensch« (6. Aufl. 1903), K. Überhorst »Das Komische« (Lpz. 1896f.), Fr. Th. Vischer »Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen« (1846ff.), J. Volkelt »Ästhetische Zeitfragen« (München 1895), »Ästhetik des Tragischen« (1897) und »System der Ästhetik« (1905), St. Witasek »System der Ästhetik« (München 1905) und Rob. Zimmermann »Allgem. Ästhetik« (1865).

b. Ethik und Soziologie.

Die ethischen Bestrebungen der Neuzeit lassen sich zu drei Gruppen zusammenschließen, die sich als ethischer Dogmatismus, immoralistischer Individualismus und kritische Ethik unterscheiden lassen. Der ethische Dogmatismus zeigt sich vor allem als naturalistischer Dogmatismus. Die Ethik wird hier als eine naturwissenschaftliche und zwar anthropologisch-biologische Disziplin gefaßt. Die Entwicklungsbewegungen der großen sozialen Massen sollen mechanisch erklärt und aus dieser Erklärung die Bestimmungen für das Handeln des einzelnen zugleich als dessen Richtschnur gewonnen werden. Physikalische und biologische Regeln sollen auf das sittliche Leben übertragen, bestimmte Natur- und Gesellschaftszustände, soziale Instinkte und Gewohnheiten zur Grundlage der Moral gemacht werden. Das Leben der Güter höchstes ist das Grunddogma dieser Richtung, der allgemeine Nutzen, das Wohl der Gesamtheit, der Utilitarismus das höchste sittliche Ziel. Mit diesem Utilitarismus verwandt ist als andere Abart des ethischen Dogmatismus die sogen. Erfolgsethik, die zwar in der Ethik auch nur eine Lehre sieht, welche zeigen soll, wie die Dinge in den Dienst des Lebens zu stellen und für dieses nutzbar zu machen sind, die sich aber von der ersten Form durch die größere Vertiefung der ethischen Probleme unterscheidet; die biologisch-anthropologischen Regeln wachsen hier zu sittlichen

Normen aus, das Normale wird zum Normativen. Die Hauptvertreter dieses ethischen Typus finden sich unter den Naturalisten und Positivisten. Der immoralistische Individualismus hat seinen Hauptvertreter in Fr. Nietzsche. Er will von einer »Herdenmoral« der »Soziologen« nichts wissen, Ethik ist ihm vielmehr Wille zur Macht, das ethische Ideal die Umwandlung alles äußeren Widerstandes zum eigenen Vorteil. An die Stelle der Gesamtheit tritt das eigene, nur sich selbst dienende Ich. Der dritte Standpunkt ist der Standpunkt der kritischen Ethik, wie er zuerst energisch von Kant vertreten wurde. Die Aufgabe geht hier dahin, zu untersuchen, ob wir einen allgemeingültigen Wertmaßstab aufzufinden vermögen, der jenseits alles bloß naturhaften Daseins steht. Die kritische Ethik findet diesen Maßstab in dem über dem Wollen stehenden Sollen. Die Geltung des Sollens ist hier eine unmittelbare, nicht weiter zurückführbare, aber jedem sicher durch sein Gewissen aufweisbare Gewißheit, das sittliche Prinzip die Pflicht, die zu ihrer Auswirkung einen Träger des sittlichen Bewußtseins, d. h. die Persönlichkeit, erfordert, deren Aufgabe es ist, die wirklichen Lebensgebiete zu sittlichen Lebensgebieten zu gestalten. In einem Kulturzusammenhange findet der Mensch hier das Material, an dem er seine sittliche Bestimmung auszuwirken vermag.

Zur Literatur: Abgesehen von den schon früher behandelten Philosophen, von denen hier als für das ethische Gebiet in Betracht kommenden außer Nietzsche auf die Hauptvertreter des Materialismus, Naturalismus und Positivismus, von den Hauptvertretern des Idealismus aber besonders auf die Neukantianer sowie Lotze, Eucken, Siebeck, Paulsen, Wundt und Schwarz hingewiesen sei, erwähnen wir hier noch als neuere Denker Döring, Adickes, Simmel und Stange als Ethiker, Barth, Unold, L. Stein, v. Lilienfeld, Schäffle, Glumpowicz und H. St. Chamberlain als Soziologen, deren Grundrichtung aus den über sie gemachten Angaben leicht ersichtlich ist.

August Döring, geb. 1834, Gymnasial-Direktor a. D. und a. o. Prof. in Berlin, vertritt in seiner »Philos. Güterlehre« (Berlin 1888) einen hedonistischen Eudämonismus, nach dem die Lust für den einzelnen als Grundprinzip der Ethik proklamiert wird. Das höchste Gut ist die berechtigte Selbstschätzung auf Grund wahren Eigenwertes, der der sittlichen Gesinnung zukommt. Philosophie und Güterlehre sind geradezu identisch. Döring schrieb außerdem »Kunstlehre des Aristoteles« (1876), »Begriff der Philosophie« (1878), »Grundzüge der allgemeinen Logik«

(1880), »System der Pädagogik« (1894), »Über Raum und Zeit« (1894), »Lehre des Sokrates« (1895), »Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre« (1898). Wie Döring, so erklärt auch Erich Adickes, geb. 1866, Professor in Tübingen, in seinen »Ethischen Studien«, in denen er über Ethik und Werttheorie, Eudämonismus, die Folgen der deterministischen Weltanschauung für die Moral, Ethik und Soziologie redet (Ztschr. für Philos. u. ph. Kr. 116 u. 117), unter Ablehnung aller absoluten Normen, Werte und Zwecke den Eudämonismus als wahren ethischen Standpunkt, der der Moral in keiner Weise schadet, wenn »die selbstlose Lust, die Freude am Wohlergehen anderer, am Gesamtwohl die Hauptsache der Glückseligkeit ausmacht«. Adickes schrieb außerdem »Kants Systematik als systembildender Faktor« (1887), »Kantstudien« (1895), »German Kantian Bibliography« (1895f.), »Kant contra Haeckel« (1901), »Die Ganzen und die Halben, zwei Menschheitstypen« (Deutsche Rundschau 1900) u. a. Eine scharfe Analyse der ethischen Grundbegriffe gibt Geo Simmel, geb. 1858, Prof. in Berlin, in seiner »Einleitung in die Moralwissenschaft« (2 Bde., Berlin 1892f.); Simmel schrieb ferner »Über soziale Differenzierung« (1890), »Probleme der Geschichtsphilosophie« (1892, 2. Aufl. 1905) und »Philosophie des Geldes« (1900). Einen andersartigen Standpunkt als die genannten vertritt Karl Stange, geb. 1870, Prof. in Greifswald, Verf. einer »Einleitung in die Ethik« (Lpz. 1901) und einer Vergleichung der christl. Ethik mit der Ethik Paulsens, Wundts und Hartmanns: »Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik« (1892). Stange will in seiner »Einleitung in die Ethik« den Entwurf einer Pflichtenphilosophie geben. Dabei erklärt er die Ethik nicht für eine praktische, sondern für eine theoretische Wissenschaft, die als solche nicht das sittliche Leben zu beschreiben, sondern die konstituierenden Faktoren des Sittlichen aufzusuchen hat. Abgelehnt wird dabei jede Ethik, die als Güterlehre, Nützlichkeitstheorie, Eudämonismus oder Hedonismus sich gibt, ebenso jede Form der Heteronomie, die höchste Art der sittlichen Verpflichtung ist die Autonomie: »der Gesetzgeber ist zugleich derjenige, dem das Gesetz gegeben wird«, aber trotzdem handelt es sich um ein Gesetz, weil »die schöpferische Vernunft, die spontan wirkende Vernunft« nicht nur Ideen und Ideale, sondern auch die absolute sittliche Norm setzt. Wie für das gesamte menschliche Geistesleben, so ist auch für die sittlichen Urteile ein »metaphysischer Faktor«, eine »unerklärliche synthetische Funktion« die Urquelle. Damit werden Religion und Moral zwei

wesentlich verschiedene Arten der geistigen Betätigung; die Sittlichkeit hat ihr Gebiet an den in der empirischen Welt liegenden menschlichen Gemeinschaftsformen, wenn ihr auch von der Religion zur Erfüllung der sittlichen Forderungen Kraft zuströmt. Stange schrieb noch »Das Problem Tolstois« (1903), »Die Heilsbedeutung des Gesetzes« (1904), »Das älteste ethische Disput« (1904). Erwähnt seien endlich noch Hensel »Hauptprobleme der Ethik«, Bauch »Glückseligkeit und Persönlichkeit«, Wentscher »Ethik« und W. Koppelmann »Kritik des sittl. Bewußtseins« (1904). Über die »Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur« ist schon früher gesprochen (cfr. S. 376 und 378).

Von den Soziologen betrachtet Paul Barth, geb. 1858, Professor in Leipzig, die Soziologie als identisch mit der Philosophie der Geschichte, wobei er unter Soziologie »die Wissenschaft von den Veränderungen, die die Gesellschaften in der Art ihrer Zusammensetzung erleiden«, versteht; cfr. »Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann« (1890), »Beweggrund des sittl. Handelns« (1899) und besonders »Philosophie der Geschichte als Soziologie« (Lpz. 1897). Eine enge Verbindung der wirtschaftlichen und ethischen Interessen verficht Joh. Unold, geb. 1860, Lehrer an der städtischen Handelsschule in München. Das höchste Ziel alles ethischen Strebens ist die Erhaltung und Veredelung der einzelnen und der Gattung, mit anderen Worten: die Ausbildung von vernünftigen und edlen Persönlichkeiten, die sich mit Bewußtsein und Begeisterung in den Dienst des Gemeinwohls stellen, die daher durch ihre Berufstätigkeit nützliche Glieder der Gesellschaft, zugleich auch tüchtige Bürger ihres nationalen Staatswesens und freudige Vorkämpfer für die Einigung und den Fortschritt der ganzen Menschheit sind. Unold schrieb »Die ethnologischen und anthropologischen Anschauungen bei Kant und J. R. Forster« (1886), »Grundlegung einer modernen Lebensanschauung« (1896), »Das Deutschtum in Chile« (1899), »Aufgaben und Ziele des Menschenlebens« (1900) und »Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates« (1902). Ludwig Stein, geb. 1859, Professor der Philosophie in Bern, Herausgeber des »Archivs für Gesch. der Philosophie«, des »Archivs für system. Philosophie« und der »Berner Studien zur Philos. und ihrer Geschichte«, schrieb »Willensfreiheit« (1882), »Psychologie der Stoa« (1886), »Leibniz und Spinoza« (1889), »Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren« (1893), »Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte« (1895), »Das Urchristentum und der Sozialismus« (1895), »Experimentelle Pädagogik« (1896), »Ideal

des ew. Friedens und soziale Frage« (1896), »Die soziale Frage im Lichte der Philosophie« (1897, 2. Aufl. 1903), »Wesen und Aufgabe der Soziologie« (1898), »An der Wende des Jahrh.s, Versuch einer Kulturphilosophie« (1900), »Der soziale Optimismus« (1905). Die Steins Bücher durchziehende Grundüberzeugung ist der evolutionistische Kritizismus und der aus dieser Weltanschauung herauswachsende soziale Optimismus. Sonst sind hier noch zu nennen Paul v. Lilienfeld, geb. 1829, kaiserlich russ. Senator in Petersburg, Verf. von »Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft« (5 Bde., Mitau 1873ff.), »La Pathologie sociale« (1896) und »Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie« (1898), Albert Schäffle, geb. 1831, Minister a. D., Herausgeber der »Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaften«, Verf. von »Bau und Leben des sozialen Körpers« (4 Bde., Tüb. 1875ff., 2. Aufl. 1896), »Gesellschaftl. System der menschl. Wirtschaft« (1878), »Die Quintessenz des Sozialismus« (1879), »Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie« (4. Aufl. 1893), »Ges. Aufsätze« (1885), »Kern und Zeitfragen« (1901) u. s. w., Ludwig Gumplowicz, geb. 1838, Prof. in Graz, Verf. von »Rechtsstaat und Sozialismus« (1881), »Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen« (Innsbruck 1883) — Die Geschichte, ein Kampf der Rassen, ist die Fortsetzung des Daseinskampfes im Tierreich —, »Grundriß der Soziologie« (Wien 1885), »Soziologie und Politik« (Lpz. 1892), »Soziolog. Staatsidee« (Graz 1892, 2. Aufl. 1901), »Soziologische Essays« (ibid. 1899) u. s. w., und Houston Stewart Chamberlain, geb. 1855, Verf. außer verschiedenen Schriften über Rich. Wagner von »Recherches sur la sève ascedante« (1897) und der berühmten »Grundlagen des 19. Jahrh.s« (München 1899, 3. Aufl. 1901). Ch. feiert hier die europäische Kultur als das größte, was die Welt geleistet hat, und betrachtet sie als ein Werk des Germanentums. Die beiden Gegenpole unserer heutigen wirtschaftlichen Lage sind ihm Monopol und Kooperation. Als sozialwissenschaftliche Zeitschrift sei genannt die »Zeitschrift für Sozialwissenschaft«, herausgeg. von Julius Wolf, geb. 1862, Prof. der Staatswissenschaften in Breslau, Verf. von »System der Sozialpolitik« (1892) und »Kathedersozialismus und soziale Frage« (1899), als neuere sozialphilos. Schriften Th. Achelis' und Rud. Eislers »Soziologien« (1899 u. 1903).

c. Rechtsphilosophie.

Trotz der so lebhaften Beschäftigung unserer Zeit mit den Problemen der Ethik und des Gesellschaftslebens zeigt die eigentliche Spekulation der letzten Jahrzehnte auf rechtsphilosophischem Gebiet nur eine geringe Selbständigkeit und auch heute noch eine

starke Abhängigkeit von den großen Systembildungen des deutschen Idealismus. Ungeachtet dieses Mangels an Originalität in den grundlegenden Problemen ist jedoch der Stand der Rechtsphilosophie in der Neuzeit kein hoffnungsloser, da die gerade in der Jetztzeit lebhaft gewordene methodologische Bewegung dahin treiben muß, daß aller Streit um die Methode empirischer Kulturwissenschaften über die bloße Methodologie hinausführt, um erst in einem System überempirischer Werte seine endgültige Entscheidung zu finden. Den Ausgangspunkt aller neueren rechtsphilosophischen Spekulation bildet die auch von Kant angenommene Begriffsbestimmung, daß das Recht die äußere Regulierung menschlichen Verhaltens zur Erreichung eines inhaltlich wertvollen Zustandes sei. Auf dieser gemeinsamen Grundlage hat sich eine doppelte Möglichkeit der Einordnung des Rechts in Wertzusammenhänge ergeben. Entweder wurde sein Endzweck ausschließlich in der Vollendung der ethischen Persönlichkeit gesucht, und der Sinn des Gemeinschaftslebens allein an der Erfüllung dieses einen Ideals gemessen; als Musterbeispiel dieses rechtsphilosophischen Kantianismus kann der schon früher genannte Rudolf Stammler angesehen werden, der trotz aller Betonung dessen, daß das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen als ein eigentümlicher, durch besondere methodologische Kategorien konstituierter Gegenstand einer spezifisch sozialwissenschaftlichen Erkenntnis zu begreifen sei, doch das soziale Ideal und die absolute Aufgabe der Rechtsordnung ausschließlich in den Dienst der individualistischen Norm stellen will; bei ihm findet sich das entscheidende Argument des Kantianismus: da das unbedingte Gesetz für den Menschen der freie, nur durch das Pflichtbewußtsein motivierte Wille ist, kann auch das Endziel des sozialen Lebens nur in der Vereinigung des pflichtmäßigen Wollens aller, in der Gemeinschaft frei wollender Menschen bestehen. Oder es herrschte die Ansicht vor, daß der Ordnung und den Einrichtungen der menschlichen Gemeinexistenz eine eigene Herrlichkeit, ein eigentümlicher, nicht erst irgendwie vom individualethischen abgeleiteter Wert innewohne. So gehen also heute die Ansichten über die absolute Bedeutung des Rechts noch auseinander, nur die Begriffsbestimmung der Rechtsphilosophie als Werttypuslehre hat sich gleichmäßig bewährt.

Die wichtigsten, z. t. älteren Schriften betreffend die Frage der Philosophie des Rechts sind H. Ahrens (cfr. Krausesche Schule!) »Naturrecht oder Philos. des Rechts und des Staates« (6. Aufl. 1870), C. Bergbohm »Jurisprudenz und Rechtsphilos.« (1892), L. Knapp

(cfr. Hegelsche Schule!) »System der Rechtsphilos.« (1857), A. Lasson (cfr. Hegelsche Schule!) »System der Rechtsphilos.« (1882), W. Schuppe »Grundzüge der Ethik und Rechtsphilos.« (1882), F. J. Stahl (cfr. spek. Theismus!) »Philos. des Rechts« (4. Aufl. 1870), R. Stammler (cfr. Neukantianismus!) »Wirtschaft und Recht« (1890) und »Lehre vom richtigen Rechte« (1902), F. Tönnies (cfr. Positivismus!) »Gemeinschaft und Gesellschaft« (1887) und A. Trendelenburg (cfr. Aristotelismus!) »Naturrecht auf dem Grunde der Ethik« (2. Aufl. 1868). Zur Methodologie der Jurisprudenz sind zu nennen: W. Arnold »Kultur und Rechtsleben« (1865), E. R. Bierling »Juristische Prinzipienlehre« (1894ff), F. Dahn »Rechtsphilos. Studien« (1883), E. Brodmann »Vom Stoffe des Rechts und seiner Struktur« (1897), P. Eltzbacher »Über Rechtsbegriffe« (1900), O. Gierke »Die Genossenschaftstheorie« (1887) und »Deutsches Privatrecht« (1895), R. Jhering »Geist des röm. Rechts« (5. Aufl. 1881ff.) und »Der Zweck im Recht« (2. Aufl. 1884f.), G. Jellinek »Gesetz und Verordnung« (1887), »System der subjektiven öffentlichen Rechte« (1892) und »Allgem. Staatslehre« (1900), J. Karner »Die soziale Funktion der Rechtsinstitute« (1904), L. Leistner »Das Recht in der Strafe« (1872), B. W. Leist »Altarisches jus gentium« (1889), M. Liepmann »Einleitung in das Strafrecht« (1900), M. E. Mayer »Rechtsnormen und Kulturnormen« (1903), A. H. v. Mühler »Grundlinien einer Philos. der Staats- und Rechtslehre« (1873), S. Pachmann »Über die gegenwärtige Bewegung in der Rechtswissenschaft« (1882), A. H. Post »Grundriß der ethnolog. Jurisprudenz« (1894f.), G. F. Puchta »Kursus der Institutionen« (10. Aufl. 1893), G. Radbruch »Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem« (1904), G. Rümelin »Juristische Begriffsbildung«, Th. Sternberg »Allgem. Rechtslehre« (1904), F. Stoerk »Zur Methodik des öffentl. Rechts« (1885), A. Thon »Rechtsnorm und subjektives Recht« (1885), K. F. Vollgraff »Staats- und Rechtsphilosophie« (1864), G. Zöpfl »Grundriß zu Vorlesungen über Rechtsphilosophie« (1889).

d. Logik und Sprachphilosophie.

Die philosophische Bewegung in der neuesten Logik geht auf Kant zurück. Kant hatte die allgemeine Logik, die er auch die analytische oder formelle nannte, für ein so festgefügtes Ergebnis der Arbeit von zwei Jahrtausenden erklärt, daß daran nur noch weniges zu verbessern wäre; daneben hatte er dann als etwas ganz Neues seine transcendentale Logik gestellt, die erkenntnistheoretische, die er seinerseits so vollständig festgestellt zu

haben glaubte, daß damit nach seiner Meinung das kritische Geschäft für immer abgeschlossen war. Aber gerade das Verhältnis dieser beiden, Kants Absicht nach völlig getrenntem Systeme der logischen Lehren ist die Grundlage gewesen, auf der sich die Untersuchungen über das Wesen des wissenschaftlichen Denkens in der Folgezeit weiter bewegten. Führte die transcendentale Logik zu den großen spekulativen Systemen, so erweckte auch die formale Logik viel Bewegung und Erörterung, in welcher besonders Drobischs und F. A. Langes Arbeiten eine hervorragende Stelle einnehmen. Bisweilen geriet freilich die Arbeit dabei auf minder glückliche Nebenwege, aus der Diskussion aber hob sich immer deutlicher eine gemeinsame Einsicht hervor: die Anerkennung des Urteils als des logischen Grundphänomens. Es wurde das in dem Maße einleuchtender, als sich die Frage über die Kriterien formaler Korrektheit hinaus auf die sachliche Verwendbarkeit und die inhaltliche Fruchtbarkeit der Denktätigkeiten für die Zwecke des Erkennens richtete. Mit solcher Anerkennung des Urteils als der Zentralfunktion wurde die herkömmliche Anordnung der Logik hinfällig, die Forderung einer neuen Urteilslehre aber wurde zur Grundfrage der heutigen Logik. Damit entstanden nach verschiedenen Seiten hin neue Aufgaben und Probleme. Es galt, das Verhältnis von Logischem und Psychologischem beim Urteil genauer zu bestimmen, ebenso, die logische Form deutlicher gegen die sprachliche abzugrenzen. Und so erhoben sich bedeutende logische Systeme auf der neuen Grundlage, wie die von Lotze, Wundt u. s. w., in rein logischer Beziehung besonders von Sigwart, über den wir weiter unten berichten werden. Immer engere Beziehungen gewann dabei, wenn auch in individuell verschiedener Art, die Logik zur Methodologie und damit zu den einzelnen Wissenschaften. Aus den dabei erwachsenden Erörterungen hoben sich gegen den Schluß des vorigen Jahrhunderts mit besonderer Deutlichkeit die über das Verhältnis des naturwissenschaftlichen und des historischen Verfahrens hervor; immer energischer suchte die geschichtliche Wissenschaft ihre Eigentümlichkeit gegen das Eindringen naturwissenschaftlicher Denkformen zu wahren. Diese methodologischen Fragen aber führten schließlich mit Notwendigkeit auf die Erkenntnistheorie. Damit aber ergab sich wieder eine Anknüpfung an Kant, große prinzipielle Probleme erhoben sich von neuem; vor allem hat das der Transcendenz (Beziehung des Bewußtseins auf eine von ihm verschiedene Wirklichkeit) und das der Kausalität Interesse erweckt und mannigfache Lösungsversuche hervorgerufen.

Zur Literatur: Von den logischen Werken der schon früher behandelten Philosophen heben wir als wichtigste folgende hervor: R. Avenarius »Kritik der r. Erfahrung« und »Der menschliche Weltbegriff«, J. Bergmann »Reine Logik« und »Grundprobleme der Logik«, M. W. Drobisch »Neue Darstellung der Logik«, E. Dühring »Natürl. Dialektik«, Kuno Fischer »Logik und Metaphysik«, K. Göring »System der krit. Philosophie«, v. Hartmann »Kategorienlehre«, Alb. Lange »Log. Studien«, Otto Liebmann »Zur Analysis der Wirklichkeit«, R. H. Lotze »Logik«, E. Mach »Beiträge zur Analyse der Empfindungen«, H. Rickert »Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung« und »Der Gegenstand der Erkenntnis«, A. Riehl »Der philos. Kritizismus«, W. Schuppe »Erkenntnistheoret. Logik«, M. Scheler »Die transcendentale und psychologische Methode«, H. Ulrici »System der Logik«, Überweg »System der Logik«, J. Volkelt »Erfahrung und Denken« und W. Wundt »Logik«. Als sonstige hervorragende neuere Logiker seien genannt: Sigwart, neben Lotze wohl der bedeutendste Logiker der neuesten Zeit, Rabus, B. Erdmann, Husserl und v. Schöler.

Christoph Sigwart wurde 1830 geboren, studierte Philosophie und wirkte seit 1863 als Professor derselben in Tübingen; er starb 1904. S. schrieb »Ulrich Zwingli, Charakter seiner Theologie« (1855), »Spinozas Traktat von Gott, dem Menschen u. s. w.« (1866), »Logik« (Tüb. 1873ff, 2. Aufl. Frbg. u. Lpz. 1889ff, 3. Aufl. in Vorbereitung), »Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urteile« (Tüb. 1879), »Kleine Schriften« (2 Bände, Frbg. i. Br. 1881, 2. Aufl. 1889), »Vorfragen der Ethik« (Frbg. 1886), »Die Impersonalien« (1888), »Ein Collegium logicum im 16. Jahrh.« (1890 aus einer Tübinger Handschrift) u. a. Sigwart bezeichnet die Logik als eine Ethik des Denkens, deren Hauptziel die Methodenlehre ist, welche zu zeigen hat, wie man zu richtigen Begriffen und brauchbaren Voraussetzungen von Urteilen und Schlüssen gelange. Die obersten Gattungen des Vorgestellten sind das Ding, die Eigenschaft, die Tätigkeit und die Relation der Dinge. Diese vier sind die »realen Kategorien«, unter welche alles Gegebene fällt. Die Urteile sind teils erzählende, in denen das Subjekt als ein als einzeln existierend Vorgestelltes auftritt (»dies ist weiß«), teils erklärende, deren Subjektsvorstellung in der allgemeinen Bedeutung eines Wortes besteht, ohne daß damit von einem bestimmten Einzelnen etwas ausgesagt würde (»Blut ist rot«). Die erzählenden Urteile zerfallen entsprechend den realen Kategorien in Benennungs-, Eigenschafts-, Tätigkeits- und Relationsurteile. Die Urteile sind ihrer Entstehung

nach unmittelbare (analytische) oder mittelbare (synthetische). Die analytischen Urteile sind diejenigen, welche nur die in ihnen verknüpften Vorstellungen voraussetzen, um sie als Subjekt und Prädikat mit dem Bewußtsein der Gültigkeit zu vereinigen, die synthetischen Urteile dagegen diejenigen, welche hierzu noch einer weiteren Voraussetzung bedürfen. Die verneinenden Urteile sind den positiven nach Sigwart nicht gleichzusetzen. Den einfachen Urteilen stehen die pluralen gegenüber, welche in einem Satze von einer Mehrzahl von Subjekten ein Prädikat aussagen. Sigwart redet im weiteren Verlauf seiner »Logik« über die reale Notwendigkeit und Möglichkeit, sowie über die hypothetischen und disjunktiven Urteile und geht im zweiten, normativen Teile dazu über, die logische Vollkommenheit der Urteile und ihre Bedingungen, bestimmte Begriffe und gültige Schlüsse zu erörtern. Der dritte Teil hat die logische Methode zum Inhalt. Das Ding ist Sigwart »eine räumlich abgegrenzte, in der Zeit dauernde Gestalt«. Was uns zuerst bestimmt, irgend ein Wahrgenommenes als ein Ding zu betrachten, ist die Unveränderlichkeit seiner Gestalt. Räumliche Abgrenzung wie Dauer einer Gestalt kommt uns aber dann besonders leicht zum Bewußtsein, wenn diese in der Bewegung sich von anderem loslöst und an verschiedenen Orten des Raumes als dieselbe erscheint. Der Begriff des Dings führt auf den Begriff des Wirkens. Was wirkt, ist ursprünglich immer ein Ding; im eigentlichen Sinn kann nur von konkreten, einzeln existierenden Dingen ein Wirken ausgesagt werden. Das Wirken, wo es am deutlichsten uns entgegenzutreten scheint, ist ein auf ein anderes Ding gerichtetes Tun eines Dinges, wodurch eine bestimmte Veränderung des zweiten Dings herbeigeführt wird. Wenn wir auf die Beschaffenheit der Vorgänge, in denen uns am unmittelbarsten das Wirken deutlich ist, achten, so finden wir die räumliche und zeitliche Kontinuität von Veränderungen, die an verschiedenen Dingen vorgehen, und eben diese Kontinuität muß es sein, welche die erste Veranlassung gibt, sie als einen in sich zusammenhängenden Vorgang aufzufassen. Dies Gesamtbild des Vorgangs ist das Ursprüngliche, das wir jedoch sofort wegen der Mehrzahl der sich verändernden Dinge in mehrere Vorgänge unterscheiden. Dabei ergibt sich von selbst der Gedanke, das Tun des ersten Dings als fortgesetzt in der Veränderung des zweiten zu betrachten, und in dem Gedanken des Wirkens wird also nichts anderes als der reale Grund zu der Zusammenfassung der Einheit gedacht. Wo wir im ursprünglichsten Sinne von Wirken reden, findet eine solche Synthese zusammenhängender Ver-

änderungen in Gedanken eines Grundes statt; es zeigt sich auch hier das Bedürfnis, das zusammen Aufgefaßte auf einheitlichen Grund zu beziehen. Bei der Auseinandersetzung der psychologischen Begriffselemente weist Sigwart darauf hin, daß die Arbeit des Psychologen ihren Grund und Boden in dem eigenen Bewußtsein habe. Alle Psychologie ist Individualpsychologie, weil sie nur von dem reden kann, was in dem Bewußtsein vorgeht und sich findet, und weil dieses Bewußtsein immer nur das eines Individuums von sich selbst sein kann. Fundamentale psychologische Begriffe können nur Begriffe von solchen Tätigkeiten oder Vorgängen sein, welche die Reflexion auf uns selbst wirklich entdeckt! Dennoch ist der Mensch nicht isoliert zu betrachten, sondern in seinem Zusammenhang mit der Gemeinschaft, in der er steht. Wenn Sigwart auch die Unterscheidung von Völker- und Individualpsychologie nicht billigt, so erkennt er doch an, daß die psychologischen Vorgänge im Menschen einerseits vielfach erst durch die Gemeinschaft mit anderen bedingt sind und durch sie erst wirklich werden, andrerseits die Gemeinschaft selbst bilden und erhalten und ihr einen bestimmten Charakter geben, wodurch Gebiete, wie die der Sprache, der Sitte und des Rechts für die psychologische Betrachtung reklamiert werden konnten. Sigwart sucht in der Psychologie die späteren psychischen Vorgänge möglichst als durch frühere bedingt nachzuweisen, doch betont er zugleich auch, daß die Psychologie nicht bei einer gesetzmäßigen Verknüpfung der Vorgänge stehen bleiben darf, sondern ein einheitliches Subjekt vorauszusetzen gezwungen würde. Die Schlußergebnisse der Sigwartschen Logik sprechen für die Teleologie. Der letzte Grund, auf den alle hypothetische Notwendigkeit als auf das Unbedingte zurückführt, erscheint Sigwart als die reale Macht eines zwecksetzenden Wollens.

Leonhard Rabus, geboren 1834, Lycealprofessor a. D. in Erlangen, Verfasser von »Monarch. Prinzip« (1862), »Lehrbuch der Logik« (1863), »Logik und Metaphysik« (1868), »Philosophie und Theologie« (1876), »Neueste Bestrebungen auf dem Gebiet der Logik bei den Deutschen« (1880), »Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie« (1. Bd. »Grundriß der Gesch. der Philosophie« 1887, 2. Bd. »Logik und System der Wissenschaften« 1895) u. s. w., gibt im 1. Teil seines letztgenannten (Haupt-) Werkes zuerst einen Überblick über den bisherigen Entwicklungsgang der Logik und stellt dann das System der Logik dar, d. h. die Lehre vom Wahrnehmen, Vorstellen, Urteilen und Begreifen. Rabus gibt hier auch ein genaues Literaturverzeichnis über den bisherigen Entwicklungsgang der Logik,

in dem auch die ausländische Literatur Berücksichtigung findet. Der zweite Teil behandelt den Begriff der Naturwissenschaft, Theologie, Anthropologie und Philosophie im Organismus der Gesamtwissenschaft. Die Ausführung ist dabei reich an treffenden Bemerkungen über den heutigen Betrieb der Wissenschaft. Rabus zeigt, wie auch die Naturwissenschaft der göttlichen Offenbarung ebensowenig entbehren kann wie der Verbindung mit den anderen Wissenschaften, welche die Ströme des Lebens noch über die Natur hinaus und empor verfolgen. Auch die Theologie beruht auf einem Wissen, aber auf einem Wissen durch den Glauben, d. h. einem Wissen, dem erst der Glaube den besonderen Gegenstand übermittelt, ähnlich wie dem Naturerkennen die äußeren Sinne den Gegenstand darbieten. Die höchste Erkenntnis ist für Rabus die Erkenntnis Gottes; sie ist der geheime Anfang und das letzte Ziel aller Philosophie, die tatsächlich und vernünftigerweise über die Betrachtung und Erforschung der sinnlichen Natur hinaus durch das Verständnis der in die Völkergeschichte hineingesprochenen Selbstoffenbarung Gottes und die dadurch ermöglichte Einsicht in das Leid des Menschen sowie in seine Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott sich vermittelt.

Benno Erdmann, geb. 1851, Prof. der Philosophie in Bonn, über dessen Kantbemühungen und »Axiome der Geometrie« schon früher gesprochen wurde, schrieb außerdem »Logik« (Halle 1892), »Psychologische Untersuchungen über das Lesen auf experimenteller Grundlage« (1898), »Die Psychologie des Kindes« (1901) u. s. w.; er definiert die Logik als die »Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen gültiger Urteile über die Gegenstände der Sinneswahrnehmungen und des Selbstbewußtseins«. Das logische Grundphänomen liegt im Urteil, die Lehre vom Begriff und Schluß sind nur einzelne Auszweigungen der Lehre vom Urteil.

Edmund Husserl, geb. 1859, Prof. der Philosophie in Göttingen, schrieb »Philosophie der Arithmetik« (Halle 1891), worin als Grundbegriff der Arithmetik der Begriff der Anzahlen betrachtet wird, und »Logische Untersuchungen« (Halle 1900f.), in denen er vor allem gegen eine Verquickung logischer mit psychologischen Untersuchungen kämpft.

Heinrich v. Schöler, geb. 1851, Privatgelehrter in Leipzig, zielt in dem Werke »Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis« (Lpz. 1898) dahin, zu zeigen, daß die Hauptprobleme der Wissenschaft ihrem Kerne nach auch heute noch ungelöst sind, und daß auch die Naturwissenschaften in dieser Hinsicht nicht mehr geleistet haben als die philosophischen Disziplinen. Die angebliche

Lösung der Welträtsel durch die Naturwissenschaft ist eine rein illusorische, sofern in jedem Problem, dessen Lösung sie übernimmt, eben das als Unauflösliches stehen bleibt, was Kant als das übersinnliche Substrat der Dinge bezeichnet hat. In der Schrift »Probleme« (Lpz. 1900) sucht er zu zeigen, daß weder die Religion noch die Wissenschaft imstande ist, die Rätsel der Welt zu lösen; wahrhaft befreiend wirkt ihm allein die Kunst. Die beiden das Dasein konstituierenden Grundphänomene sind der Naturprozeß außer uns, d. h. die Welt der materiellen Ausdehnung und Mechanik, der wir als Körper mit allen physiologischen Funktionen unseres Organismus angehören, und der Denkprozeß in uns, d. i. die Welt der Vorstellungen, die durch psychische Kräfte aus geistigen Elementen in unserem Bewußtsein aufgebaut wird, deren schöpferisches Urquell die Seele ist. Das wahre Weltsystem ist nicht der Monismus, sondern der Diploismus.

Von sonstigen Logikern seien noch erwähnt: Rob. Prölß »Der Ursprung der menschlichen Erkenntnis« (1879), Schmitz-Dumont »Die mathemat. Elemente der Erkenntnistheorie« (Berl. 1878) und »Die Einheit der Naturkräfte« (ibid. 1881), J. Pokorny »Neuer Grundriß der Logik« (1878), J. Obermann »Grundfragen der Logik« (1882), Gottlob Freye »Begriffsschrift« (1879), »Die Grundlagen der Arithmetik« (1884), »Funktion und Begriff« (1891), »Grundgesetze der Arithmetik« (1893), P. H. Wiedemann »Erkennen und Sein« (1885), C. Grung »Das Problem der Gewißheit, Grundzüge einer Erkenntnistheorie« (1886), E. Schultze »Grundriß der Logik« (1886), A. Richter »Grundlegung der philos. Wissenschaften und der Elemente der Logik« (1881), Ernst Schröder »Vorlesungen über die Algebra der Logik« (1890ff), G. Ulrich »System der formalen und realen Logik« (1892), G. Heymanns »Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens« (1893f) und »Einführung in die Metaphysik und Grundlage der Erfahrung« (1905), R. Heilner »System der Logik« (1896), C. Braig »Abriß der Logik« (1896), Br. Petronievicz »Prinzipien der Erkenntnislehre« (1900) und »Prinzipien der Metaphysik« (1904), R. Eisler »Grundlagen der Erkenntnistheorie« (1900), »Elemente der Logik« (1898), »Wörterbuch der philos. Begriffe« (1899) und »Bewußtsein der Außenwelt« (1900) — Eisler schrieb außerdem »Geschichte der Philosophie im Grundriß« (1895), »Psychologie im Grundriß« (1895), »Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart« (1894), »Der psychophys. Parallelismus« (1894), »Einführung in die Philosophie« (1897) und »Soziologie« (1903) —, Ferd. Jak. Schmidt »Grundzüge der konstitutiven Erfahrungs-

philosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus« (1901), K. Marbe »Experimentellpsychologische Untersuchungen über das Urteil« (1901) und Ernst Dürr »Über die Grenzen der Gewißheit« (1903).

Schriften, die Sprachphilosophie betreffend, sind Laz. Geiger (siehe früher!) »Ursprung der Sprache« (1869) und »Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft« (1872, 2. Aufl. 1899), A. Marty »Über den Ursprung der Sprache« (1875), Ph. Wegener »Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens« (1884), G. Gerber »Die Sprache als Kunst« (2. Aufl. 1884), Th. Kurt »Entstehung der Sprache durch Nachahmung des Schalls« (1884), W. Wundt »Sprache und Denken« in s. n »Essays« (1886) und besonders »Völkerpsychologie, Bd. 1: die Sprache« (1900), G. Runze (siehe früher!) »Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen« (1884), »Sprache und Religion« (1889) und »Metaphysik« (1905), A. Gießwein »Hauptprobleme der Sprachwissenschaft« (1892), Berth. Delbrück »Grundfragen der Sprachforschung« (1901), Fritz Mauthner »Beiträge zu einer Kritik der Sprache« (1901), F. Lütgenau »Der Ursprung der Sprache« (1901), F. N. Finck »Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung« (1899) und »Die Klassifikation der Sprache« (1901).

e. Psychologie.

Die gewaltige philosophische Bewegung, die mit Kant begann, von Fichte und Schelling weitergeführt wurde und endlich in Hegel ihren Abschluß fand, hatte die psychologische Arbeit, die im 18. Jahrhundert geblüht hatte, zurückgedrängt. Andere als psychologische Interessen hatten sich der Geister bemächtigt. Eine Wandlung trat hierin erst ein, als Herbarts Gedanken durchzudringen begonnen hatten, in denen die psychologischen den ersten Platz einnahmen. Im Gegensatz zu der Vermögenspsychologie Wolfs hatte er bekanntlich alle seelischen Erlebnisse auf einheitlich zusammenhängende, streng gesetzmäßige Prozesse zurückzuführen gesucht. Herbart kannte nur vorstellende Kräfte; alles, was nicht nur Vorstellung, also im letzten Grund intellektuelles Elementarphänomen ist, wollte er aus einer mechanischen Wechselwirkung der Vorstellung erklären. Eine Verwandtschaft mit seinen Gedanken hatte unter den Folgenden Beneke gezeigt, sofern er sich bemühte, die Vermögenspsychologie durch eine unendliche Spezialisierung der Vermögensbegriffe zu zerstören, indem er jeden neu eintretenden seelischen Vorgang als die Ausbildung eines specifischen Vermögens auffaßte, das sich mit andern ähnlichen

verbinden oder Spuren zurücklassen könne, welche die Wiedererneuerung der gleichen Prozesse ermöglichen. Die psychologischen Systeme Herbarts und Benekes sind teilweise noch heute, besonders in pädagogischen Kreisen, verbreitet; Herbarts Schüler haben seine Gedanken auch für die Völkerpsychologie verwertet, die in der Gegenwart besonders in Blüte steht. Abgesehen von der Assoziationspsychologie der Engländer J. Mill und Alex. Bain ist dann in der Folgezeit die Entwicklung der Nerven- und Gehirnphysiologie auf die Entwicklung der Psychologie von Einfluß gewesen. Das Hauptergebnis wurde hier unter Beseitigung aller älteren Vorstellungen über den Sitz der Seele das, daß wir in dem Gehirn eine zentrale Vertretung nicht nur aller einzelnen Körperorgane, sondern auch der mannigfachen funktionellen Verbindungen derselben zu sehen haben. Ein Kind der Gehirnphysiologie ist die Phrenologie, welche die Hirnzellen für Behälter von Vorstellungen erklärte. Nachhaltiger als der Einfluß der Gehirnphysiologie wurde für die Psychologie darauf der Einfluß der Sinnesphysiologie, aus welcher die Theorien der Sinneswahrnehmung (Joh. Müller und Helmholtz), sowie der Reizwirkungen, die sogenannte Psychophysik (Fechner), hervorgingen. Neue Anstöße brachten endlich alle die Fragen, die sich auf den zeitlichen Verlauf der Bewußtseinsvorgänge, auf die damit zusammenhängenden Beziehungen der subjektiven Zeitvorstellungen zu den objektiven Zeitwerten, auf den Umfang des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit, die Verhältnisse der Klarheitsgrade der psychischen Inhalte und die mannigfachen Phänomene bei ihrer Erhebung und ihrem Sinken im Bewußtsein beziehen, Fragen, mit denen wieder die Probleme des Rhythmus, der Gefühlsprozesse, der Affekte, des Verlaufs und der Zusammensetzung der Willensvorgänge verknüpft sind, mit einem Wort: die exakte Analyse der komplexen Bewußtseinsvorgänge als solcher. Was die drei letztgenannten Arbeitsfelder im einzelnen anlangt, so ist das erste, das der Sinneswahrnehmungen, heute bereits am klarsten zu übersehen. Der Dienst, den die neue Sinneslehre der Psychologie geleistet, ist der Hauptsache nach ein dreifacher. Zuerst brachte sie die Erkenntnis, daß die Vorstellungen nicht feste oder auch nur annähernd unveränderliche Gebilde sind, sondern wandelbare Prozesse, deren Elemente sich in der mannigfaltigsten Weise verweben oder zu eigenartigen Neubildungen verschmelzen; sie hat weiter ein Prinzip ans Licht gestellt, das seine Bedeutung in allen Gebieten geistigen Lebens bewährt hat, das Prinzip der schöpferischen Resultanten oder den Grundsatz, daß, wenn sich irgend-

welche psychische Elemente verbinden, um ein einheitliches, aber zusammengesetztes Gebilde zu erzeugen, dieses zwar aus seinen Elementen und deren Wechselbeziehungen in allen seinen Eigenschaften abgeleitet werden kann, daß aber doch diese Eigenschaften zugleich als neue erscheinen, die weder einem einzelnen Element noch der Summe der Elemente zukommen, wenn man diese Summe als eine additive Verbindung der einzelnen betrachten wollte; dazu tritt drittens, daß aus der Sinnesphysiologie zum ersten Mal das Experiment in die Psychologie selbst eindrang. War die neuere Sinneslehre anfangs ein Teil der Physiologie, so ist ihre definitive Loslösung von derselben die besondere Tat der Psychophysik, sofern von hier aus in das Wahrnehmungsproblem ein Gesichtspunkt hineingetragen wurde, der im weiteren Verlauf die Ausscheidung dieses Problems aus den eigentlichen Aufgaben der Sinnesphysiologie mit sich führen mußte. Dieser neue Gesichtspunkt bestand darin, daß die Psychophysik alle Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte des Bewußtseins, die bis dahin selbst in der Physiologie fast nur in ihren qualitativen Beziehungen betrachtet worden waren, grundsätzlich dem Begriff des Maßes unterordnete. Damit drang die Erkenntnis durch, daß psychische Werte nur an anderen psychischen Werten von gleicher Art meßbar sind, so daß die physischen Reize nie als Maßstäbe, sondern nur als äußere Hilfsmittel anzuwenden sind, mittels deren wir unter genau geregelten Bedingungen Empfindungen von bestimmter Größe erzeugen und Empfindungen von verschiedener Größe zu einander in Beziehung bringen. Daß übrigens das seelische Leben festen, teilweise wohl auch mathematisch formulierbaren Gesetzen folge, dieser schon von Herbart ausgesprochene Gedanke ist ebenfalls durch die Psychophysik in seiner Wahrheit neu befestigt worden. Wie nun die gefundene Gesetzmäßigkeit sich weiterhin in dem allgemeinen Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge äußern werde, in dem Verlauf der Vorstellungen, in dem Wogen der Gefühle und Affekte, in der Entwicklung der Willenshandlungen, kurz wie aufgrund der tatsächlichen Erfahrungen zu einer Mechanik des Bewußtseins zu gelangen sei, das ist die Hauptfrage in den gegenwärtigen Bemühungen. Bei allem Ungelösten ist heute hier ein Resultat sicher herausgestellt, und das ist das, daß die Mechanik elementarer Assoziationen, die bei der Analyse der einfachen Sinneswahrnehmungen vortreffliche Dienste leistet, bei der Analyse der komplexen Phänomene zwar gleichfalls ihre Wirkungen äußert, daß sie aber für sich allein unzureichend ist, um über den Znsammenhang der Bewußtseinsvorgänge Rechenschaft zu geben.

Vergleiche zu dem Gesagten W. Wundts meisterhaften Artikel über Psychologie in Windelbands oben genanntem Werke! Über den derzeitigen Stand der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, ob hier der Materialismus, der psychophysische Parallelismus oder die Wechselwirkungslehre anzunehmen sind, siehe L. Busses früher genanntes Werk und unsere Erörterung bei Wundt!

Zur Literatur verweisen wir auf die Schriften Herbarts, Benekes, ihrer Schüler, Joh. Müllers und Helmholtz', Fechners, Lotzes, Wundts, bei dessen Besprechung auch seine Anhänger sowie die wichtigsten neueren psychologischen Erscheinungen behandelt sind, und Rehmkes.

f. Religionsphilosophie.

Die neueste Religionsphilosophie gleicht einem Bündel sehr verschiedenartiger Probleme und Methoden. Hier sind zuerst die Einflüsse zu nennen, welche von den prinzipiellen philosophischen Weltanschauungen auf die Auffassung der Religion ausgehen: der Materialismus, welcher alle Religion für einen Wahn erklärt, der Positivismus, der die Religion wenigstens als instinktives Zeugnis für das in aller Erkenntnis verbleibende Unerkennbare wertet, der parallelistische Pantheismus, dem Gott und Natur nur zwei Seiten ein und desselben Ganzen sind, der subjektive Idealismus der Freiheit, nach welchem die Welt in eine Erscheinungswelt und eine intelligible Welt der Freiheit geteilt wird, wobei auf erstere das Wissen, auf letztere der Glaube geht, und der Pessimismus, dessen metaphysischer Weltgrund der blinde Wille ist, so daß die Religion hier als die Erlösung von der Welt zum Nichts gewertet wird. Zur Literatur verweisen wir hier auf die Arbeiten der Materialisten, Positivisten, Pantheisten, speculativen Theisten, Neukantianer und Schopenhauerianer. Als weitere Bestrebungen sind sodann hervorzuheben die der mit dem Begriff der Offenbarung arbeitenden Theologie, zumal des Christentums. Sie steht im Dienst einer religiösen Gemeinschaft und hat als Grundvoraussetzung die Überzeugung von der Geltung der religiösen Idee in der Gestalt, wie sie ihrem Gemeinschaftskreise zugrunde liegt. Aller Wahrheitsbesitz wird hier auf eine göttliche Offenbarung zurückgeführt. Wir nennen hier nur folgende Schriften: Joh. Tob. Beck (1804—1878): »Einleitung in das System der christlichen Lehre« (2. Aufl. 1870), »Leitfaden der christlichen Glaubenslehre« (1886f.) und »Vorlesungen über christliche Glaubenslehre« (1857f.), J. H. A. Ebrard (1818—1888): »Dogmatik« (2. Aufl. 1863) und »Apologetik« (2. Aufl. 1878), F. H. R. Frank (geb. 1827): »System

der christlichen Gewißheit« (2. Aufl. 1884) und »System der christl. Wahrheit« (2. Aufl. 1885f), Paul Gloatz (geb. 1845): »Spekulative Theologie« (1883f), »Sic et non, Probleme der christl. Glaubens- und Sittenlehre« (1890) und »Neanders Dogmatik« (1898), H. v. d. Goltz (geb. 1835): »Die christl. Grundwahrheiten« (1873), R. F. Grau (geb. 1835): »Der Glaube die wahre Lebensphilosophie« (1881), G. Ch. A. v. Harleß (1806—1879): »Das Verhältnis des Christentums zu den Kultur- und Lebensfragen der Gegenwart« (2. Aufl. 1866) und »Die christl. Ethik« (7. Aufl. 1875), K. A. v. Hase (1800—1890): »Ev.-protestantische Dogmatik« (6. Aufl. 1870), »Gnosis oder protestantisch-ev. Glaubenslehre« (2. Aufl. 1869f.) und »Handbuch der protest. Polemik gegen die römisch-kath. Kirche« (5. Aufl. 1890), Martin Kähler (geb. 1835): »Die Wissenschaft der christl. Lehre« (2. Aufl. 1893ff.) und »Dogmatische Zeitfragen« (1898), F. W. Kattenbusch (geb. 1851): »Der christl. Unsterblichkeitsglaube« (1881) und »Über religiösen Glauben« (1887), Franz Mach (geb. 1845): »Dogmatik« (4. Aufl. 1900) und »Religions- und Weltproblem« (1901), M. v. Nathusius (geb. 1843): »Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion« (1885), F. W. F. Nippold (geb. 1838): »Das Wesen des christl. Glaubens« (1878), K. J. Nitzsch (1787—1868): »System der christl. Lehre« (6. Aufl. 1851), M. Reischle (geb. 1858): »Christentum und Entwicklungsgedanke« (1898), D. Schenkel (1813—1885): »Christl. Dogmatik« (1858f.) und »Die Grundlehren des Christentums« (1877), M. A. Trümpelmann (geb. 1837): »Die moderne Weltanschauung und das apostolische Glaubensbekenntnis« (1901), O. Zöckler (geb. 1833): »Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft« (1877ff.). An die Arbeit der mit dem Begriff der Offenbarung arbeitenden Theologie reiht sich sodann der Beitrag der allgemeinen Religionsgeschichte auf ethnologischer und philologischer Basis. Sie hat freilich in dem offiziellen Betriebe der Wissenchaft in Deutschland noch keine rechte Anerkennung gefunden; hier ist es noch bei der rein literarischen Existenz und einem »Archiv für Religionswissenschaft« als Sammelstelle geblieben. Aber doch ist die hervorragende Bedeutung dieser Arbeit für die Religionswissenschaft leicht ersichtlich: wer die Religon verstehen und beurteilen will, muß vor allem ihre natürliche und ungebrochene Wirklichkeit kennen. Hauptschriften in dieser Hinsicht sind: C. P. Tiele: »Grundzüge der Religionswissenschaft« (1904) und »Einleitung in die Religionswissenschaft« (1899ff.), Max Müller (geb. 1823): »Natürliche Religion« (1890), »Phys. Religion« (1892), »Anthropologische Religion«

(1894) und »Theosophie oder psychologische Religion« (1895), A. Vierkandt: »Naturvölker und Kulturvölker« (1896) und Chantepai de la Saussaye: »Lehrbuch der Religionsgeschichte« (1897). Einen weiteren Vorwurf der Religionsphilosophie bildet endlich die Analyse des religiösen Bewußtseins. Es handet sich hier darum, die wesentlichen Punkte zu finden, welche alle persönlich fühlbare Religion charakterisieren, und in diese Bestimmungen zugleich das Gesetz der Variabilität des religiösen Urphänomens aufzunehmen. Die wichtigste Frage bildet dabei die nach dem Erkenntniswert oder dem Wahrheitsgehalt der Religion. Hier haben nach dem Vorgang Fichtes Eucken, Claß und Windelband den Zentralpunkt des Bewußtseins, den Gegensatz der erscheinungsgesetzlichen Seelennatur gegen das sich als Einheit fassende Normbewußtsein oder den Geist zum Ausgangspunkt gemacht und in der Religion die Erfassung des Normbewußtseins als transcendenter Realität erkannt. Während alle andern Bewußtseinsgesetze, das Denken, der sittliche Wille, das Gefühl Formen sind, zeigt die Religion die Realität, aus der diese Normen fließen, und in der sie das sie tragende Wesen haben. Zur Literatur cfr. E. Koch: »Die Psychologie in der Religionswissenschaft« (1896), G. Simmel: »Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion« (Ztschr. f. Philos. und philos. Kr. 1902), W. Windelband: »Das Heilige« (in »Präludien«), R. Eucken: »Der Wahrheitsgehalt der Religion« (2. Aufl. 1905), G. Claß: »Untersuchungen zur Phänomenologie etc.« (1896) und »Realität der Gottesidee« (1904) und H. Siebeck: »Religionsphilosophie« (1894).

g. Philosophie der Geschichte.

Die intensive Beschäftigung mit der Geschichte hat nicht nur einen großen Reichtum an philosophischen Ideen, sondern auch eine erhebliche Verwirrung gebracht. Auf die Frage, was Philosophie überhaupt sei, gibt es heute noch keine Antwort, die sich allgemeiner Anerkennung erfreut. Drei Ansichten heben sich vor allem deutlich heraus. Von der Philosophie überhaupt sagt man, daß sie die Wissenschaft vom Allgemeinen im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften sei. Philosophieren kann dann heißen, eine Gesamterkenntnis der Wirklichkeit suchen, den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis geben. Bestimmt man hiernach die Aufgabe einer Philosophie der Geschichte, so hat sie, während die historischen Einzelwissenschaften es mit den besonderen Gebieten des geschichtlichen Lebens zu tun haben, das von ihnen Gefundene zu einem einheitlichen Gesamtbilde zusammenzufassen. Geschichtsphilosophie in dieser ersten Bedeutung des Worts heißt

also soviel wie Universal- oder Weltgeschichte. Die Allgemeinheit einer Darstellung kann aber verschieden verstanden werden. Stellt man der Philosophie die Aufgabe, Gesamterkenntnis der Wirklichkeit zu geben, so kann man nicht meinen, daß sie die ganze inhaltliche Fülle des von den Einzelwissenschaften erkannten Materials in sich aufzunehmen habe. Ihre Allgemeinheit muß vielmehr stets mit einer Verallgemeinerung in dem Sinne verbunden sein, daß der Inhalt des Spezialwissens in mehr oder minder hohem Grade dabei verloren geht, wobei sich diese Verallgemeinerung schließlich soweit treiben läßt, daß nur noch die allgemeinen Prinzipien zum Gegenstande der Untersuchung werden. Daraus ergibt sich auch ein neuer Begriff der Geschichtsphilosophie; sie hat dann den besonderen Inhalt des geschichtlichen Lebens bei Seite zu lassen, um nach seinem allgemeinen Sinn oder nach seinen allgemeinen Gesetzen zu fragen. Damit entsteht der Begriff einer Wissenschaft von den historischen Prinzipien. Einen dritten Begriff gewinnt man endlich, wenn Geschichte nicht das Geschehene selbst, sondern die Darstellung des Geschehens oder die Geschichtswissenschaft bedeutet. Dieser Begriff steht ebenfalls in Übereinstimmung mit einer vielfach vertretenen Ansicht von den Aufgaben der Philosophie überhaupt, wonach sie nicht so sehr die Dinge selbst als vielmehr das Wissen von den Dingen zu ihrem Objekte zu machen hat. Die Geschichtsphilosophie kann also auch als Wissenschaft vom geschichtlichen Erkennen angesehen werden. — Zur Literatur: P. Barth »Die Philosophie der Geschichte als Soziologie« (1897), E. Bernheim »Lehrbuch der historischen Methode« (3. Aufl. 1903), K. Breysig »Aufgaben und Maßstäbe einer allgemeinen Geschichtsschreibung«, (1900), J. G. Droysen »Grundriß der Historik« (1868, 3. Aufl. 1882) A. Grotenfelt »Die Wertschätzung in der Geschichte« (1903), K. Lamprecht »Was ist Kulturgeschichte?« (1896) und »Die kulturhistorische Methode« (1900), Th. Lindner »Geschichtsphilosophie« (1901, 2. Aufl. 1904), O. Lorenz »Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben« (1886 und 1896), H. Lotze »Mikrokosmos« III, Ed. Meyer »Zur Theorie und Methodik der Geschichte« (1902), H. Rickert »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« (1896ff.) und »Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft« (1899), R. Rocholl »Die Philosophie der Geschichte« (1878), G. Simmel »Die Probleme der Geschichtsphilosophie« (1892), E. Tröltsch »Moderne Geschichtsphilosophie« (Theologische Rundschau 1903), W. Wundt »Logik der Geisteswissenschaften« (2. Aufl. 1895).

h. Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie hat es mit der kritischen Feststellung und dem Verständnis derjenigen Tatsachen der Vergangenheit zu tun, die mit der Philosophie in wesentlicher Beziehung stehen. Dabei sind es drei Ziele, die den Historikern vor Augen schweben können: das historische, das allgemeinliterarische und das philosophische. Die rein historischen Arbeiten beziehen sich vor allem auf die heute ins Unübersehbare gehenden Untersuchungen über einzelne Persönlichkeiten und gewisse Zeitabschnitte; cfr. dazu besonders den Grundriß der Geschichte der Philosophie von Überweg-Heinze. Ein literarisches Interesse verfolgen alle jene populären Schriften, welche die gesamte Geschichte der Philosophie leicht verständlich und möglichst kurz darzustellen suchen, von Schweglers bekanntem Buche an bis zu unserem soeben (Langensalza) erschienenen Abriß »Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muß«. Auch Frommanns berühmte Sammlung »Klassiker der Philosophie« gehört hierher. Die vorwiegend philosophisch, d. h. systematisch orientierte Bearbeitung der Geschichte der Philosophie sucht vor allem den inneren Zusammenhang der einzelnen Systeme mit ihrer Zeit und Geschichte herauszuarbeiten, die Systeme im Zusammenhange darzustellen und sachlich zu beurteilen. Zur Literatur verweisen wir zu a auf die eingehenden Übersichten, die von Überweg-Heinze in dem genannten Grundriß bei allen Hauptvertretern der Philosophie gegeben sind, für b außer auf Schweglers und unser oben erwähntes Buch auf L. Noacks »Geschichte der Philosophie in gedrängter Übersicht« (1853) und »Philosophiegeschichtl. Lexikon« (1879), Wilh. Bauer »Geschichte der Philosophie für gebildete Leser« (1863, 2. Aufl. 1876), F. Michelis »Geschichte der Philosophie« (1865), Konrad Hermann »Geschichte der Philosophie« (1867), C. A. Thilo »Kurze Geschichte der Philosophie« (1876 ff.), M. Brasch »Klassiker der Philosophie« (1884 f.) und »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« (1893), Fr. Schultze »Stammbaum der Philosophie« (1890, 2. Aufl. 1899), K. G. J. Deter »Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie« (1872, 7. Aufl. v. G. Runze 1901), V. Knauer »Geschichte der Philosophie« (1876, 2. Aufl. 1881) und »Hauptprobleme der Philosophie« (1892), F. Kirchner »Katechismus der Philosophie« (1877, 3. Aufl. 1896), J. B. Meyer »Leitfaden der Geschichte der Philosophie« (1882), J. Rehmke »Grundriß der Geschichte der Philosophie« (1896), E. Lagenpusch »Grundriß der Geschichte der Philosophie« (1899 f.) und A. Vogel »Überblick über die Geschichte der Philosophie« (1903 ff.), für c

auf E. Reinhold »Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie« (1828ff.), »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« (1836, 3. Aufl. 1849) und »Geschichte der Philosophie« (5. Aufl. 1858), H. Ritter »Geschichte der Philosophie« (12 Bände, 1829—1853, Bd. 1—4 in 2. Aufl. 1836ff.), G. O. Marbach »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« (1838ff.), K. W. Sigwart »Geschichte der Philosophie« (3 Bände 1854), M. v. Deutinger »Geschichte der Philosophie« (1852f.), Fr. A. Lange »Geschichte des Materialismus« (1866, 6. Auf. 1898), J. E. Erdmann »Grundriß der Geschichte der Philosophie« (1866, 4. Aufl. von B. Erdmann 1896), Fr. Überweg »Grundriß der Geschichte der Philosophie« (9. Aufl. von M. Heinze 1903), Fr. Schmid aus Schwarzenberg »Grundriß der Geschichte der Philosophie« (1867), E. Düring »Kritische Geschichte der Philosophie« (1869, 4. Aufl. 1894), A. Stöckl »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« (1870, 3. Aufl. 1889), F. C. Pötter »Geschichte der Philosophie im Grundriß« (1873, 2. Aufl. 1882), O. Flügel »Probleme der Philosophie« (1876, 2. Aufl. 1888), P. Haffner »Grundlinien der Geschichte der Philosophie« (1881ff.), L. Noiré »Entwicklung der abendländischen Philosophie« (1883), R. Eucken »Lebensanschauungen der großen Denker« (1890, 6. Aufl. 1905), W. Windelband »Geschichte der Philosophie« (1892, 2. Aufl. 1900), J. Bergmann »Geschichte der Philosophie« (1892f.), P. Deußen »Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen« (1894ff.), A. Eleutheropulus »Wirtschaft und Philosophie« (2. Aufl. 1900) Ed. v. Hartmann »Geschichte der Metaphysik« (1899f.), O. Willmann »Geschichte des Idealismus« (1894ff.) und W. Wundt »Einleitung in die Philosophie« (1901, 3. Aufl. 1904). Einzelne Teile behandeln, u. zwar 1) das Altertum: K. A. Brandis »Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philosophie« (1835ff.) und »Geschichte der Entwicklungen der griech. Philosophie« (1862ff), E. Zeller »Die Philosophie der Griechen« (1844ff., 2. Aufl. 1859ff., die einzelnen Teile in noch weiteren Auflagen) und »Grundriß der Geschichte der griech. Philosophie« (1883, 6. Aufl. 1901), A. Schwegler »Geschichte der griech. Philosophie« (1859, 3. Aufl. 1882), L. Strümpell »Geschichte der griech. Philosophie« (1854ff.), W. Windelband »Geschichte der alten Philosophie« (1888, 2. Aufl. 1894), Th. Gomperz »Griech. Denker« (1893ff.), E. Kühnemann »Grundlehren der Philosophie, Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon« (1899), H. Siebeck »Untersuchungen zur Philosophie der Griechen« (1873, 2. Aufl. 1888), 2) das Mittelalter: Heinrich Ritter »Christliche Philosophie«

(1858f.), Ad. Harnack »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (1886 ff., 3. Aufl. 1894) und »Grundriß der Dogmengeschichte« (1889, 2. Aufl. 1893), Fr. Loofs »Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte« (1890, 3. Aufl. 1893), R. Seeberg »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (1895), A. Stöckl »Geschichte der Philosophie des Mittelalters« (1864ff.), J. Bach »Dogmengeschichte des Mittelalters« (1873) und G. Grupp »Kulturgeschichte des Mittelalters« (1894f.), 3) die Neuzeit: J. E. Erdmann »Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie« (1834ff.), H. Ulrici »Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie« (1845), J. N. P. Oischinger »Spekulative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie« (1853f.), Kuno Fischer »Geschichte der neueren Philosophie« (1854ff., neue Jubiläumsausgabe 1897ff.), Ed. Zeller »Geschichte der deutschen Philosopie seit Leibniz« (1872, 2. Aufl. 1875), W. Windelband »Geschichte der neueren Philosophie« (1878ff., 2. Aufl. 1899), A. Stöckl »Geschichte der neueren Philosophie« (1883), R. Falckenberg »Geschichte der neueren Philosophie« (1886, 5. Aufl. 1905) und R. Eucken »Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, vornehmlich der deutschen« (1886) und 4) die Zeit seit Kant: K. H. Michelet »Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel« (1837f.) und »Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie« (1843), H. M. Chalybäus »Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel« (1839, 5. Aufl. 1860), K. Fortlage »Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant« (1852), Fr. Harms »Die Philosophie seit Kant« (1876), A. Drews »Die deutsche Spekulation seit Kant« (1893), Rud. Steiner »Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert« (1901f.), Th. Ziegler »Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts« (1899, 2. Aufl. 1900), O. Grampzow »Geschichte der Philosophie seit Kant in Einzeldarstellungen« (1904f.). Von den Darstellungen, welche die historische Entwicklung einzelner Fächer verfolgen, seien erwähnt für die Ästhetik R. Zimmermann »Geschichte der Ästhetik« (1858), M. Schasler »Ästhetik als Philosophie des Schönen« (1871), v. Hartmann »Geschichte der Ästhetik seit Kant« (1886) und H. v. Stein »Entstehung der neueren Ästhetik« (1886), für die Ethik L. v. Henning »Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung« (1825), E. Feuerlein »Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen« (1857ff.), K. Werner »Grundriß einer Geschichte der Moralphilosophie« (1859), A. Neander »Vorlesungen über die Geschichte

der christlichen Ethik« (1864), Th. Ziegler »Geschichte der Ethik« (1881 ff.) und K. Köstlin »Geschichte der Ethik« (1887), für die Rechtsphilosophie Stahls »Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht« (1830 ff.) und K. Hildenbrand »Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie« (1860), für die Logik und Sprachphilosophie Karl Prantl »Geschichte der Logik« (1855 ff.), F. Harms »Geschichte der Logik« (1881) und R. Eucken »Geschichte der philosophischen Terminologie« (1879), für die Psychologie F. Harms »Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie« (1877) und H. Siebeck »Geschichte der Psychologie« (I. Teil 1880 ff.), für die Religionsphilosophie Otto Pfleiderer Band I der »Religions-Philosophie« (3. Aufl. 1893) und B. Pünjer »Geschichte der christlichen Religionsphilosophie« (1880 ff.), für die Philosophie der Geschichte R. Rocholl »Die Philosophie der Geschichte« (1878) und P. Barth »Die Philosophie der Geschichte als Soziologie« I (1897). Schließlich sei auch auf das seit 1888 erscheinende, von L. Stein herausgegebene »Archiv für Geschichte der Philosophie« nochmals verwiesen, das wertvolle Jahresberichte über alle diesbezüglichen Erscheinungen bringt.

Anhang.

Philosophische Grundbegriffe nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung.

Absolut (lat. losgelöst) = unbedingt, vollkommen; absolutus zuerst bei Cicero (adjectivum absolutum = Adjectiv im Positiv, Gegensatz adj. comparativum = Adj. im Komparativ), absolute bonum bei Seneca, ens absolutum oder auch ens absolute auf der Höhe des Mittelalters, z. B. bei Thomas v. Aquino; das »Absolute« (ohne Zusatz) zuerst bei Fichte, Schelling u. Hegel.

abstrakt, zuerst bei Aristoteles: *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως* (*λεγόμενα*) sind die von der Materie »abgesonderten« Formen, bes. die mathematischen Größen; ebenso ist der Sprachgebrauch des Mittelalters (abstrahere formam a materia intellectu); die moderne Auffassung geht auf Locke zurück, »abstrahieren« wird seit ihm ein allmähliches Herausheben gemeinsamer Eigenschaften aus der Breite der Erscheinungen; Kant versteht in seiner Logik unter Abstraktion »die Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden«, er will daher nicht sagen »etwas abstrahieren«, sond. »von etwas abstrahieren« und meint, »abstrakte Begriffe sollte man eigentlich abstrahierende nennen« (VIII, 92 Ausg. Hartenstein).

Achilles ist der Name eines Trugschlusses, der lehrt, daß alle Bewegung nur Schein ist; er stammt vom Eleaten Zenon (um 200 v. Chr.).

Adiaphora sind gleichgültige Dinge; der Streit, ob es Adiaphora gebe, durchzieht die Geschichte der Moral seit Epikur und den Stoikern. Während ersterer die Frage verneinte, erklärten die Stoiker alle Dinge, die nicht den sittlichen Wert oder Unwert betrafen, für Adiaphora.

Ästhetik = Lehre von den Empfindungen, als Disziplin begründet durch den Wolffianer A. G. Baumgarten (»Aesthetica« 1750), der sie in Parallele mit der Logik stellte: Ästhetik = Lehre vom Schönen; »transcendentale Ästhetik« ist bei Kant die Wissenschaft von den

apriorischen Prinzipien der Sinnlichkeit, welche die Formen der sinnlichen Anschauung, d. h. Raum und Zeit, betrachtet.

Affekt als körperlicher Zustand = Disposition, Verfassung zuerst bei Celsus 2, 15 u. 3, 18, als Gemütsstimmung bei Ovid: affectus mentis, bei Cicero: affectus animi, bei Quintilian (1. Jhrh. n. Chr.): aff. avaritiae. Kant teilt die Affekte in solche, die das Lebensgefühl fördern, und solche, die es hemmen, Drobisch in A. der Überfüllung (Zorn, Freude und Begeisterung) und der Entleerung (Scham, Furcht und Verzweiflung). Affektion = Eindruck, Einwirkung bei Cicero*) Tusc. 4, 6, 14: praesentis mali sapientis (auf den Weisen) affectio nulla est, Aff. = Neigung bei Justinian u. Cicero.

Agnosie = Unbegreiflichkeit, Agnostizismus = Lehre, nach welcher das Wesen der Dinge unerkennbar ist; der Ausdruck wurde 1869 von Huxley aufgebracht.

aktuell vom lat. actualis; der Ausdruck ist eine Schöpfung des späteren Altertums (Augustin, Macrobius); im Mittelalter gewannen, von griechisch-lateinischen Übersetzungen des Aristoteles aus, actus, actualis, actualitas bes. seit Duns Scotus eine weitere Verbreitung und gelangten von dort zur Neuzeit. Aktuell = heute wirklich, bedeutsam. Das Wort diente zur Wiedergabe des aristotelischen Begriffs der Energie oder Entelechie, der in sich selbst ruhenden und bei sich selbst befriedigten Tätigkeit, die der noch unfertigen, erst anstrebenden Bewegung entgegen steht.

Akzidens ist das Unwesentliche an einem Dinge, zuerst bei Quintilian 8, 6, 36.

Allegorie = bildliche Darstellung bei Quintilian 8, 6, 44.

Altruismus = Liebe zum Nächsten, Gegens. Egoismus, stammt von Comte.

Analogie = Ähnlichkeit, zuerst bei Seneca ep. 120, 3 u. Quintilian 1, 5, 13.

Analyse = Auflösung. Der Gegens. von analytischen und synthetischen Urteilen findet sich zuerst bei dem Megariker Stilpon (um 350 v. Chr.), dann bes. bei Hume u. Kant.

Analytik ist bei Aristoteles der elementare Teil seiner Logik; Kant unterscheidet eine A. der Begriffe und eine A. der Grundsätze; erstere ist die Zergliederung des Verstandesvermögens, um die Möglichkeit apriorischer Begriffe festzustellen, letztere ein »Kanon für die Urteilskraft, jene Verstandesbegriffe auf Erscheinungen anzuwenden«.

Animismus, Glaube der Naturvölker, daß alles beseelt sei, nach G. E. Stahl Lehre, nach welcher die denkende Seele die Lebenskraft in allem Körperlichen ist.

---

*) Anm.: bei Ciceros Reden sind in den angef. Stellen die Ausg. von Halm u. Baiter, bei den orator. Schriften die Ausg. von Kaiser u. Klotz gemeint, bei Seneca die Ausg. von Bursian.

Anthropologie = Lehre vom Menschen; ihr Schöpfer ist Aristoteles. Im Mittelalter zurückgedrängt, trat sie erst wieder mit Arnold v. Villanova (1300—64) hervor, der in Bologna zum 1. Mal öffentlich zwei Leichen sezierte. Ihr Neuaufschwung geht auf Harvey († 1658), den Entdecker des Blutumlaufs, zurück.

Antizipation, Vorwegnahme, bedeutet ein Urteil, in welchem etwas bestimmt wird, ehe es wahrgenommen wird; der Ausdruck findet sich griechisch zuerst bei Epikur: *πρόληψις*.

Antinomie, der Widerstreit der reinen Vernunft mit dem Verstande, seit Kant.

Apirie als *ἀπειρία* = Unerfahrenheit bei Platon, als *ἄπειρον* = Unbegrenztheit bei Anaximander (cr. 500 v. Chr.).

Apperzeption bei Leibniz = bewußte Vorstellung (Gegens. Perzeption = bloße Vorstellung), bei Herbart Neubildung von Vorstellungen durch Anknüpfung an vorhandene, bei Kant als transcendentale App. = reines Selbstbewußtsein, als empirische App. = Bewußtsein nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung.

Apriori-Aposteriori: entsprungen dem aristotelischen Verfahren, das Allgemeine als das (begrifflich) Frühere, das Einzelne als das Spätere zu bezeichnen, gelangten die Ausdrücke zu einem festen Sprachgebrauch erst auf der Höhe des Mittelalters. Ex prioribus beweisen hieß für Alb. Magnus von den Gründen her, ex posterioribus von den Folgen her beweisen, eine Bedeutung, die sich bis zur Neuzeit hielt. Seit Leibniz heißt a priori, was aus der Vernunft, a posteriori, was aus der Erfahrung stammt; cfr. besonders Kant! Die deutsche Übersetzung »von vornherein«, dem früher »von vornen her« (cfr. schon Luthers Tischreden, Ausg. von Förstemann IV, 399) entsprach, findet sich zuerst in Lessings Ernst u. Falk. Absolut verstanden begegnet sich a priori mit »rein«, einem Ausdruck, der seit Anaxagoras in Geltung ist; die Neuplatoniker und nach ihnen das Mittelalter nannten eine reine Erkenntnis eine von allen sinnlichen Bildern freie Erkenntnis. Die Wolffsche Schule nimmt in diesem Sinne »reinen Verstand«, während ihr »reine Vernunft« den Gegensatz zur Erfahrung bildet und damit dem apriori entspricht.

Assoziation, bes. Ideen-As., = Verbindung unserer Vorstellungen, kraft deren sie einander unwillkürlich hervorrufen; zwar reden schon Platon und Aristoteles von ihr, ihre sorgfältigere Untersuchung geht aber erst auf Herbart zurück; der Ausdruck Ideen-As. findet sich zuerst bei Locke.

Atom = das Unteilbare, der kleinste Teil der Materie, seit dem 5. Jhrh. v. Christus (Leucipp u. Demokrit).

Attribut, das Beigelegte, Merkmal, grammatisch zuerst bei Cicero (alicui rei attributum esse = als Prädikat zu einer Sache gehörend, de inv. 1, 24), wird bei Spinoza zu denknotwendigen Prädikaten der Substanz.

Autonomie, eigentl. die polit. Selbstgesetzgebung, wird seit Kant Selbstgesetzgebung der Vernunft (Gegens. Heteronomie).

Axiom = Grundsatz, griechisch *ἀξίωμα*, lat. pronuntiatum zuerst bei Cicero Tusc. I 7, 14.

Bewußtsein wurde von Chr. Wolff gebildet.

Bildung findet sich schon bei Plato u. Aristoteles, insofern *παιδεία* bei ihnen neben der Bedeutung der Erziehung auch die weitere der Bildung hat; bezeichnend dafür ist z. B. die aristotelische Zusammenstellung: Reichtum, Adel, Tüchtigkeit, Bildung (Pol. 1291 b, 28). Bei ihm entsprechen *πεπαιδευμένος* und *ἀπαίδευτος* durchaus unserem »gebildet« und »ungebildet«. Bildungstrieb als das die Materie bildende Formprinzip geht auf Blumenbach (1752—1840) zurück.

causa finalis, Endursache, findet sich zuerst bei Abälard.

causa sui, Gott als Ursache seiner selbst, zuerst bei den Scholastikern.

Charakter war bei den Griechen sowohl das Werkzeug zum Zeichnen und Prägen als das Gepräge selbst; im kirchlichen Sprachgebrauch wurde es seit Augustin der technische Ausdruck für ein der Seele durch gewisse Sakramente unverlierbar eingeprägtes geistiges Zeichen (später charakter sacramentalis, auch spiritualis genannt). Zu allgemeiner Verwendung im psycholog. und eth. Sinn ist bei uns das Wort wohl von Theophrast her durch die Vermittlung der Franzosen gelangt, sofern 1687 von La Bruyère erschien »Les caractères de Théophraste, avec les caractères ou les moeurs de ce siècle«; in Zusammenhang damit stehen Gellerts »Moralische Charaktere«. Hier wie sonst (cfr. Rabeners »Originale zu meinen Charakteren«) bedeutet Charakter soviel wie Bildnis, Porträt, die Übertragung auf die moralische Art, die Grundbeschaffenheit des Menschen, geschieht erst ganz allmählich und erreicht den Höhepunkt bei Kant, der scharf zwischen physischem (= Naturell und Temperament) und moralischem Charakter (Char. schlechthin) unterscheidet: »einen Ch. schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat« (VII, 614).

cogito, ergo sum (ich denke, also bin ich) ist der Fundamentalsatz des Cartesius; ähnliches findet sich schon bei Augustin (Soliloqu. 2, 1).

Collision, Zusammenstoß, zuerst bei Justinian 11, 12, 6.

Complex als Umfassen, Umarmung bei Cicero, als Verbindung in der Rede bei Quintilian: compl. brevis verborum; spätere Bedeutung: zusammengesetzter Begriff.

Complication (Cicero: animi sui complicatam notionem evolvere (Off. III 19, 76), seit Wundt in der Psychologie gebraucht; Wundt verstand unter Compl. psychischer Gebilde die durch Ungleichheit derselben hervorgerufene losere Verbindung.

Conceptualismus = Richtung des Nominalismus, die für das Gegebensein allgemeiner Vorstellungen als psychischer Phänomene eintrat (universalia post rem!), begründet durch Thomas v. Aquino und Wilhelm von Occam; später wurde der C. bes. von Locke, Reid und Brown vertreten.

concret als »hart, dicht, geronnen» bei Livius (glacies), Cicero (aër), Ovid (dolor), begrifflich nach Hegel = allgemein, nichts Besonderes sich gegenüber habend, sonst = anschaulich, wirklich.

constitutives Prinzip, nach Kant ein Grundsatz, der etwas über den Gegenstand aussagt, ihn bestimmt (regulatives Pr. = Regel für den Verstand, den Gegenstand zu suchen).

Construktion als Verbindung der Wörter bei Cicero, als Entwicklung der Begriffe und Urteile zu einem System besonders seit Schelling.

Contigenz = Zufälligkeit; ein Beweis für Gottesdasein wird e contingentia mundi geführt.

Continuität = Stetigkeit, als »ununterbrochener Fortgang« z. B. rerum, causarum, verborum, continuatio schon bei Cicero.

Contradictio = Widerspruch, schon bei Quintilian u. Tacitus, contradictio in adjecto = Widerspruch im begleitenden Zusatz.

conträr (bei Cicero, Tacitus, Caesar etc.) logisch = entgegengesetzt; Begriffe sind conträr, wenn sie innerhalb derselben Gattung am weitesten von einander abliegen, z. B. A . . . Z im Alphabet; Begriffe, die sich gegenseitig verneinen, nennt man contradictorische (sterblich — unsterblich).

Creatianismus ist die von der alten Kirche (Ambrosius, Hilarius, Pelagius), dann von Petrus Lombardus, Calvin etc. vertretene Ansicht, daß die Seele erst kurz vor der Geburt dem Menschen eingeflößt werde; Gegens. Traducianismus, von Tertullian stammend, als Lehre, daß die Seele zugleich mit dem Leibe erzeugt werde.

Deduktion (im Lateinischen = Ableiten, Fortführen) ist in der Logik die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen (Gegens. Induktion), schon seit Aristoteles, der den ganzen Kosmos aus 4 Prinzipien deduzierte.

Definition = Begriffsbestimmung, term. techn. schon bei Cicero.

Deismus = Weltanschauung, daß Gott die Welt zwar geschaffen hat, weiter aber nicht mehr auf sie einwirkt; besonders vertreten durch die Deisten Cherbury, Blount, der sich zuerst Deist nannte († 1697), John Toland, Graf Shaftesbury, M. Tindal etc. (Gegens. Theismus, der einen Weltschöpfer und persönlichen Welterhalter verlangt, Pantheismus, der Gott und Welt identifiziert, und Atheismus, der Gottes Dasein überhaupt leugnet).

Demonstration (lat. demonstratio schon bei Cicero, griechisch διατύπωσις) = Beweis.

Dependenz = Abhängigkeit; cfr. Kants Kategorientafel! Das

lat. dependere in demselben Sinne schon bei Ovid und Seneca: haec ex illis dependent.

Determination = Bestimmung, Abgrenzung, logisch zuerst bei Cicero: conclusio est exitus et determinatio totius orationis (De inv. I 52, 98).

Determinismus = Ansicht, daß der menschliche Wille in allen seinen Handlungen bestimmt ist; Gegens. Indeterminismus. Die ersten bewußten Deterministen waren die Stoiker, die wichtigsten späteren Vertreter Augustin, Luther und Calvin, die neuesten bes. die Materialisten der Neuzeit.

Dialektik eigentl. Kunst der Unterredung, dann Erkenntnislehre oder Logik. Der Erfinder der Dialektik ist Zenon; Plato versteht unter Dialektik die Methode, einen Gegenstand begrifflich zu erforschen, oder die Wissenschaft vom wahrhaft Seienden, Aristoteles verband mit der Dialektik den Begriff der Sophistik (dialektische Schlüsse waren ihm nur Wahrscheinlichkeitsschlüsse), Kant war die D. eine Logik des Scheins, Schleiermacher und Hegel faßten sie wieder im Sinne Platons.

Dimension als mathem. Ausmessung schon bei Cicero Tusc. I 24, 57, später bes. gebraucht in der Mathematik als Ausdehnung im Raume.

Ding an sich bei Kant die den Erscheinungen zugrunde liegende unerkennbare Ursache.

diskursiv = begrifflich (Gegens. intuitiv = anschaulich, unmittelbar).

disjunkt = geschieden; d. Begriffe, die innerhalb eines 3. Begriffs einen Gegensatz bilden, z. B. Mann und Frau (beide sind Menschen); der Ausdruck als term. techn. der Logik schon bei Cic. Ac II 30, 97 (= disjunktiv, entgegengesetzt), als rhetor. t. t. (= unzusammenhängend, abrupt) bei Cic. part. or. 6, 21 u. Tacit. dial. 18.

disparate Begriffe sind solche, die unter keinem höheren Gattungsbegriffe stehen; disparatum als »geradezu verneinender Gegensatz« cfr. Cic. de inv. I 28, 42 und Quint. V 11, 31.

Dogmatismus = Versuch einer Vernunfterkenntnis der Dinge, ohne zuvor die Quellen und Grenzen der Erkenntnis untersucht zu haben, bes. seit Kant.

Dualismus, zuerst bei dem engl. Forscher Th. Hyde in der 1700 erschienenen Schrift Historia religionis veterum Persarum als Bezeichnung eines relig. Systems, das dem guten Prinzip ein böses als gleichewig zur Seite stellt, ähnlich bei Bayle u. Leibniz. Als Gegenstück zu »Monismus« gebrauchte es zuerst Wolff, übertrug die Ausdrücke aber zugleich auf das Verhältnis von Körper und Geist: Monisten — das Wort ist von Wolff gebildet — sind jetzt die, welche nur eine Art des Seins, sei es Körper, sei es Seelen, annehmen, Dualisten diejenigen, welche Körper und Seelen als von einander unabhängige Substanzen betrachten.

dynamisch, zuerst beim Aristoteliker Theophrast (Metaphys.), Dynamik = Lehre von der Kraft, die den Körper bewegt, Dynamismus = Erklärung der Erscheinungen aus Kräften (Gegens. mechanisch und Mechanismus, siehe dies!).

Egoismus, wohl zuerst bei Kant, = Selbstliebe oder Selbstsucht.

Eklektiker, vom griech. ἐκλεκτός, sind Philosophen, die kein selbständiges System aufstellten, sond. aus anderen Systemen das ihnen richtig Scheinende herausnahmen; cfr. im Altertum bes. Cicero und Plotin.

Element = Ur- u. Grundstoff, lat. elementum, griech. στοιχεῖον.

Empirie = Erfahrung, schon bei den Stoikern (ἐμπειρία μεθοδική); die Sonderung von Empiriker für die niedere und Empirist für die höhere Stufe der Erfahrungsphilosophie findet sich wohl erst bei Kant (vielleicht nach englischem Vorbild); Empirismus ist die Denkart, die alle Erkenntnis aus der Erfahrung ableiten will, von Epikur an bis auf Avenarius.

Encyklopädie (ἐν κύκλῳ παιδεία), eigentl. Unterricht im Kreise, d. allumfassende Unterweisung; das erste encyklopädische Werk soll Platons Schüler Pseusipp verfaßt haben, als Wissenschaftskunde wurde sie von Baco v. Verulam begründet (organon scientiarum); Encyklopädisten sind sie Mitarbeiter der von Diderot u. a. 1751 ff. herausgeg. Encyklopädie.

Energie (ἐνέργεια) = Tätigkeit, schon bei Aristoteles; in der neueren Physik = Fähigkeit eines Körpers, Arbeit zu leisten, bei Ostwald = Arbeit oder »alles, was aus Arbeit entsteht oder sich in Arbeit umwandeln läßt«; cfr. Entelechie!

Entelechie bei Aristoteles die Form, sofern sie sich im Stoff betätigt und im Einzelwesen darstellt; Energie = Form, sofern sie zugleich die wirkende Ursache in sich hat, Entelechie, sofern in ihr die Norm des Wirkens enthalten ist.

Entität = Wesen, aus der Scholastik.

Entwicklung erscheint in unserer Sprache zuerst Ende des 17. Jahrh.s, älter ist »Auswicklung«; philosophisch wird es wohl erst von Jak. Böhme verwandt. »Entwickeln« hat nach Jakob Grimm zuerst der Lexikograph Stieler (1691), »sich entwickeln« Haugwitz (im Soliman, 1684), im Titel eines Buchs erscheint Entwicklung 1777 bei Tetens. Der deutsche Ausdruck ist eine Übersetzung fremder, die er teils verdrängte, teils neben sich duldete; die Termini evolutio-involutio und explicatio-complicatio oder implicatio entstammen den latein. Klassikern, aber sie werden dort nur methodologisch verwandt; ebenso ist es im Mittelalter, bei Thomas v. Aquino erschienen nur explicitus und implicitus; das innerliche Verhältnis von Gott und Welt bezeichnet nur die von Ps. Dionysius-Areopagita ausgehende mystische Spekulation; so hat Scotus Erigena involutus, convolutus, complicatio, replicatio. Nicol. Cusanus erläutert: evolutio id est explicatio (Pariser Ausgabe 1514,

I 89a). Leibniz gebraucht evolutio und involutio neben developpement und enveloppement als Lieblingswörter. Evolution ist heute bei außerdeutschen Völkern die gebräuchlichste Bezeichnung der neuesten Form der Entwicklungslehre.

Epoche (ἐποχή) zuerst bei den Skeptikern das Zurückhalten des Beifalls, das sie vom Weisen forderten; später = Wendepunkt in der Geschichte.

Ethik resp. Moral = Sittenlehre; die erste Beschäftigung mit sittl. Fragen findet sich bei Socrates, die erste wissenschaftl. Behandlung versuchte Platon; moralis ist von Cicero gebildet, moralia (Plur.) bei Seneca. Schelling und Hegel stellten die Ethik als das, was das Reich der Sittlichkeit bezeichnet, über die Moral als die bloß subjektive Gesinnung.

Ethikotheologie ist seit Kant der Versuch, Gottes Dasein aus der moral. Ordnung der Welt zu beweisen; Gegens. Physikotheologie als Versuch, dasselbe aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt abzuleiten.

Eudämonismus = Ansicht, daß das Ziel alles Strebens die menschl. Glückseligkeit sei; die Richtung besteht seit Aristipp und Epikur; der Ausdruck findet sich wohl zuerst bei Kant.

Evolution cfr. Entwicklung!

Fanatismus, von dem schon bei den lat. Klassikern gebräuchlichen fanaticus, = schwärmerische Begeisterung für etwas (Gegens. Indifferentismus).

Fatalismus, wahrscheinlich von Wolff gebildet, = Ansicht, daß alle Geschehnisse und Handlungen des Menschen durch ein unabwendbares Schicksal vorher bestimmt sind; die Richtung wurde bes. von Epikur, den Stoikern und dem Islam vertreten.

Fetischismus = Verehrung eines Fetisches; Fetisch vom portugies. feitiço = geschaffenes Ding, in dem ein Dämon wohnen soll.

Formalismus, bes. seit Kant die Ansicht, daß nicht der Inhalt, sondern die Form das Wesentliche einer Sache sei.

Fortschritt oder allmähliche Vervollkommnung findet sich begrifflich trotz des Vorwiegens der Beharrungslehre schon im Altertum; Plato und Aristoteles haben dafür die Ausdrücke ἐπίδοσις und ἐπιδιδόναι, weit mehr aber trat das stoische προκοπή hervor. Der Gedanke eines Fortschritts ins Unendliche hat seine Wurzel bei den Platonikern und Mystikern, ist aber zur vollen Entwicklung erst in der neueren Philosophie gelangt; seinen Höhepunkt bildet Leibniz. Der Ausdruck Fortschritt dürfte übrigens erst in der 2. Hälfte des 18. Jahrh.s fester Terminus geworden sein.

Genie vom lat. genius = Geist, gebildet in der sog. Geniezeit in Deutschland, der Vorläuferin der klassischen Literaturepoche; damals waren Genie, Kraftgenie, Originalgenie Modewörter wie heute Übermensch. Betreffend die Abgrenzung von Genie und Talent cfr. schon

den kürzlich veröffentlichten Briefwechsel zwischen Goethe und Lavater (Schriften der Goethe-Gesellschaft Bd. 16, S. 125 u. 130ff.); Goethe sagt: das eigentliche Talent kann nichts sein als die Sprache des Genies; Lavater antwortet: Talent macht mit Leichtigkeit, was tausend andere nur mit äußerster Mühe machen können, Genie macht, was niemand machen kann.

Gesellschaft, getrennt vom Staat, schon bei Rousseau, dann bei Saint Simon, in Deutschland besonders durch Hegels Rechtsphilosophie.

Gesetz; den Begriff des Gesetzes stellte erst die Neuzeit in den Mittelpunkt der Arbeit, aber bemerkenswerte Anfänge reichen bis in das Altertum zurück. Der Ausdruck Naturgesetz geht zuerst nicht auf die Außenwelt, sondern auf die eigene Natur des Menschen, er bezeichnet das unbeschriebene Gesetz im Gegensatz zum geschriebenen. Für die Natur als Außenwelt verwenden Plato und Aristoteles den Ausdruck nur ganz vereinzelt (Plato Timaeus 83 E. u. Arist. de caelo 268a, 10ff.). Öfter wurde der Ausdruck Naturgesetz erst bei den Stoikern verwandt, wobei religiöse Vorstellungen zur Vermittlung dienten. Unter den Römern hat den Ausdruck schon Lucrez (leges naturae); die Kirchenväter nahmen den Ausdruck auf und verstärkten seine religiöse Beziehung; im Mittelalter tritt der Ausdruck sehr zurück, Naturgesetz bezeichnet hier das innere Moralgesetz, nicht die Ordnung der Außenwelt. Neue Macht gewinnt er dann seit der Aufklärung. Christi Bezeichnung »Gesetz und Propheten« geht auf das mosaische Gesetz zurück.

Gewissen als Bewußtsein von Recht und Unrecht schon bei den alten Klassikern (conscientia); Kant nennt es die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft, Fichte das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht, Hegel den seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seins gewissen Geist, Schopenhauer die Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst, die Theologie seit langem die im vernünftigen Selbstbewußtsein gegebene Offenbarung Gottes.

Gleichheit; der Gedanke der Gl. war dem klassischen Altertum fremd; die Wurzel der Gleichheitsidee liegt in der Religion, speziell im Christentum. Im Mittelalter zurückgedrängt, kam diese Idee zum neuen Durchbruch seit der Reformation. Politisch bringt Cromwell den Gleichheitsgedanken zuerst in Anwendung durch sein Verlangen des allgemeinen Stimmrechts (1647); weiter wirkt dann für die Idee der Gleichheit die Aufklärung mit ihrer Berufung auf die allen Menschen gleichmäßig innewohnende Vernunft; Rousseau hat endlich mit besonderer Energie den Gedanken der Gl. ins allgemeine Leben geworfen. Die Formel von der »Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt«, hat Fichte aufgebracht. Die Zusammenstellung mit

Freiheit findet sich zuerst bei Montesquieu in seinen lettres Persanes (1721) Buch II: à Paris règne la liberté et l'égalité.

Gnosis = Erkenntnis, welche die positive Religion durch Philosopheme tiefer begründen will, seit der Zeit der Gnostiker.

Größe (innere Gr. des Menschen) schon bei Aristoteles (μεγαλόψυχος); die alte Welt denkt bei der Größe namentlich an eine dem menschl. Getriebe überlegene Ruhe und Selbständigkeit, die Neuzeit mehr an ein überlegenes Leistungsvermögen und eine günstige Produktivität, das viele Gerede von Größe stammt wahrscheinlich aus der Zeit Ludwigs XIV., wenigstens berauschen sich die Schriftsteller jener Zeit bes. an jenem Begriffe.

Häcceität = scholastische Bezeichnung für Einzelheit, Individuum.

Härese in der alten Philosophie eine Sekte oder Schule, in der kath. Kirche Ketzerei.

Harmonie = Zusammenstimmung, bei den Pythagoräern der gesetzmäßige Kreislauf der Himmelskörper um das Centralfeuer (Harmonie der Sphären), bei Leibniz prästabilierte (vorherbestimmte) Harmonie zwischen Leib und Seele, Swedenborg (1689—1772) spricht von einer konstabilierten H. als der Stufenfolge der Geschöpfe. Im Altertum nennen Philolaus, Aristoxenos, Dikäarch und Galen die Seele die »H. des Leibes«.

Hedonismus (von ἡδονή) = Richtung, die den Sinnengenuß für das Höchste ansieht, seit dem Begründer der kyrenaischen Schule Aristipp.

Hegemonikon = Herrschendes, bei den Stoikern das Vermögen der Seele, die verschiedenen Seelenvermögen zusammenzuschließen (Diog. Laert. VII, 110).

Heteronomie cfr. Autonomie!

Historismus = Tendenz, alles geschichtlich zu begreifen.

Höher als Bezeichnung für eine neue, vornehmere Denkweise entstand in der Sturm- und Drangzeit der deutschen Literatur, bes. gebraucht in der Romantik, philosophisch von Schleiermacher in seinen Jugendschriften. Man spricht von höherem Leben, höheren Gefühlen, höherer Bildung etc., bis der Ausdruck dem Spott verfällt (»höherer Blödsinn«). Kant wies den Ausdruck zurück.

Homo sum, ergo humani nil a me alienum puto = ich bin ein Mensch, nichts Menschliches, halte ich, ist mir fremd, ein Wort des Terenz († 155 a. I.), welches schon von Cicero (de off. I 9) und Seneca (ep. 95) als Prinzip der Humanität erkannt wurde.

Homologie bei den Stoikern die mit sich selbst harmonierende Vernunft und das ihr entsprechende Leben, bei Cicero convenientia; bei den Pythagoräern die Ähnlichkeit mit Gott.

Humanität cfr. homo sum; im 15. Jahrh. sind Humaniora die alten Künste und Wissenschaften und Humanisten die sie Studierenden, Humanität nach Herder volle Entfaltung und Harmonie aller Kräfte gemäß einer Überzeugung, welche die enge Verbindung von Leben und Schönheit als Ideal verehrt.

Hylozoismus, von Cudworth stammend, = Lehre, nach welcher der Materie eine ursprüngliche Lebenskraft innewohnt; die ältesten Hylozoisten waren die ionischen Naturphilosophen.

Ich = Selbstbewußtsein; die Existenz des denkenden Ich ist bei Campanella und Cartesius die ursprüngliche Gewißheit, bei Locke die Identität der Person, bei Fichte die Identität von Subjekt und Objekt, bei Herbart das letzte Resultat des psychischen Prozesses.

Idealismus; das Wort Idealist erscheint in der Geschichte zuerst gegen Ende des 17. Jahrh.s, während es in der Kunsttheorie noch weiter zurückzugehen scheint. Wenn Leibniz das Wort im Gegens. zu Materialist gebraucht, so denkt er dabei an Philosophen, welche wie Plato und Aristoteles in der Form das Wesen der Dinge sehen. Aus einer urbildlichen Form wurde Idee dann, zuerst in der französ. Sprache, zur bloßen Vorstellung, eine Neuerung, die durch Cartesius und Locke auch in die Philos. drang; Idealismus bedeutete dann ein System, das alle Wirklichkeit jenseit der Vorstellungen und damit die Realität der Außenwelt leugnete, cfr. bes. Berkeley! Wolff rechnet die Idealisten mit den Skeptikern und Materialisten zu den »3 schlimmen Sekten«. Als Gegenstück zu J. in diesem Sinne bedeutete dem 18. Jahrh. Realismus die Behauptung einer Welt außerhalb des Denkens. Durch Herbart und seine Schule hat sich diese Bedeutung der Ausdrücke durch das 19. Jahrh. bis zur Gegenwart erhalten. Dann aber bewirkte die Kantische Philos. eine gänzliche Verschiebung; Kants neuer Idealismus leugnet zwar nicht die Existenz der Dinge jenseit der Vorstellung, erklärt aber die Formen der Anschauung und des Denkens für bloß subjektiv; damit werden alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung zu bloßen Erscheinungen, die außer unserm Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Indem sich so das Problem aus der Psychologie in die Geisteslehre verlegte, konnten nun Idealisten alle heißen, welche die Überlegenheit der geistigen Tätigkeit gegen die Macht der Außenwelt verfechten. Zur Durchsetzung dieses Sinnes trug bes. Fichte bei.

Idee, von Plato in die Philos. eingeführt, = Urbild, in der späteren engl. und französ. Philos. = Vorstellung, bei Kant = Vernunftbegriff (im Unterschied von den sinnl. Anschauungen und den Verstandesbegriffen oder Kategorien), bei Fichte = selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke, bei Hegel = geistiges Subjekt des Weltprozesses, der sich selbst denkende Begriff, neuerdings vielfach = Begriff. Der Ausdruck »Ideen in der Geschichte« stammt von Wilh. v. Humboldt. Ideal = erstrebenswert, Idealität = Urbildlichkeit, Vollkommenheit, Idealrealismus = Versöhnung zwischen Idealismus und Realismus, Ideologie (herrührend von Destrutt Tracy) = Ideenlehre, Bezeichnung der Metaphysik seitens der Franzosen, bes. Victor Consius; Napoleon I. nannte die polit. Schwärmer Ideologen.

Identität cfr. Locke bei Ich! Principium identitatis = log. Gesetz, daß jeder Denkinhalt sich selbst gleich sei; Identitätsphilosophie ist Schellings Philosophie, weil sie von dem Satz ausgeht, daß Denken und Sein identisch sei.

Ignorabimus = wir werden nicht wissen (Schlußlosung E. Dubois-Reymonds).

Immanenz und Transcendenz: die Gegenüberstellung dieser Ausdrücke reicht nicht hinter Kant zurück; bis dahin standen einander immanens und transiens gegenüber, und zwar nannte man seit dem 13. Jahrhundert eine Handlung oder Ursache immanent, sofern sie innerhalb des tätigen Subjekts bleibt, transient, sofern sie darüber hinaus auf etwas anderes geht. Kant sagt: »wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanent, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollten, transcendente Grundsätze nennen« (III 245 Hart.). Einen andern Ausgangspunkt hat transcendent und transcendental: Transcendentia hießen in der 2. Hälfte des Mittelalters die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge, welche nach neuplaton. Lehre jenseit der Kategorien liegen, wie ens, unum, verum, bonum; von hieraus ergab sich leicht eine Bezeichnung auf Gott als des allen menschlichen Begriffen Überlegenen, ein Sprachgebrauch, der bis in die Neuzeit wirkte. Ganz anderes bedeutet bei Kant transcendental: transcendental ist ihm alle Erkenntnis, die sich nicht mit den Dingen selbst, sondern mit der Erkenntnis derselben, sofern sie a priori möglich sein soll, beschäftigt.

Imperativ, kategorischer, bei Kant das Sittengesetz als unbedingtes Pflichtgebot.

Indeterminismus cfr. Determinismus!

Individuum und Individualität sind ältere Bildungen, die aber erst die Neuzeit weiteren Kreisen zuführte. Individuum ist zunächst etwas, das sich nicht teilen oder trennen läßt; so kann es Cicero als Übersetzung von ἄτομον verwenden; dieser Sinn überwiegt im späteren Altertum und auch im Mittelalter (cfr. Seneca de provid. 5: quaedam separari non possunt, individua sunt); die älteste deutsche Übersetzung (bei Notker) ist »unspaltig«. Aber schon am Ausgang des Altertums bedeutet individuum auch das Einzelne als Einzigartiges, in seiner Besonderheit nur einmal Vorhandenes (cfr. Boethius, Kommentar zu Porphyrius, Bas. Ausg. 1570, S. 65: dicitur individuum, cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates); das Mittelalter verwendet diese Bedeutung weiter und prägt auch (wahrscheinlich im 12. Jahrhundert) die Ausdrücke individualis und individualitas, dem allgemeinen Leben hat sie aber erst Leibniz vermittelt. Individualismus ist die Verteidigung der Rechte der Individualität, Individuation = Vereinzelung; das princip. individuationis = das, was macht, das es viele Wesen gibt.

Induktion = Schluß vom Besonderen aufs Allgemeine, stammt wahrscheinlich von Socrates, cfr. Aristot. Metaph. I 6; die Theorie der Induktion versuchte erst Baco von Verulam (Nov. Org. I 105).

Instinkt, vom lateinischen instinguere = antreiben (bei Cicero, Livius) = Naturtrieb; Kant nennt Instinkt ein Gefühl des Bedürfnisses, etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat, Wundt die einseitig ausgebildeten Triebe, v. Hartmann zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks.[1]

Intellekt (lat.) = Verstand, intellektuell = geistig, Intellektualismus = Ansicht, daß das Denken und Erkennen wesentliche Kraft der Seele sei, intellektuale (oder -elle) Anschauung nach Fichte und Schelling die denkende Anschauung (ohne sinnliche Wahrnehmung), Intellektualsystem nannte Ralph Cudworth (1619—1688) seine Widerlegung des Atheismus. Der Ausdruck Intellektualismus ist modernster Prägung; er findet sich in den philosophischen Kämpfen zu Beginn des 19. Jahrhunderts (z. B. in Schellings Bruno) als Gegensatz zu Materialismus. Der Unterschied von intellektuell (geistig, sich auf das Wissen beziehend) und intelligibel (verständlich, was nur dem Verstand, nicht den Sinnen zugänglich ist) geht auf Plotin zurück: *νοερός* u. *νόητος*; »intelligibler Charackter« ist das Jenseitige, was dem empirischen Charakter zugrunde liegt (bei Kant, Schelling, Schopenhauer).

Intentionalismus = jesuitische Lehre, daß der Zweck die Mittel heiligt.

Interesse = Anteilnahme, schon bei den lateinischen Klassikern.

Intuition = Anschauung; intuitive Erkenntnis ist die durch unmittelbare sinnliche Anschauung gewonnene E; intuitiver Verstand = anschauendes (schöpferisches, die Gegenstände erzeugendes) Denken Gegens. intellektuelle Anschauung).

Involution cfr. Entwicklung!

Ironie, von Socrates stammend, = Redeweise, die sich unwissend stellt, um den Gegner zur Erkenntnis seiner Unwissenheit zu bringen, bei den Romantikern das Schweben des Künstlers über seinem Stoff (Gegenteil der künstlerischen Begeisterung).

jurare in verba magistri = auf die Worte des Meisters schwören (nach Horaz ep. I 14).

Kanonik bei Pythagoras die mathematische Tonlehre, bei Epicur die Logik als Lehre, die Kanones für das richtige Handeln zu geben, cfr. Diog. Laert. X 31, bei Kant die Wissenschaft vom richtigen Gebrauch des Erkentnisvermögens.

Kategorie geht auf Aristoteles zurück, = allgemeine Aussage, oberster, reiner Begriff, ihre besondere Ausbildung siehe bei Kant! kategorisch cfr. Imperativ!

komisch vom griech. *κῶμος* (lustiger Gesang), ist der Gegensatz von erhaben.

Kraft = Fähigkeit eines Körpers, auf einen andern verändernd einzuwirken, deutlich unterschieden bei Chr. Wolff von Vermögen als angeborener Anlage.

Kriterium = Prüfstein der Wahrheit, seit den Stoikern.

Kriticismus nannte Kant sein eigenes System, weil es der Erkenntnis der Dinge die Prüfung der Möglichkeit der Erkenntnis vorausschickte (Gegens. Dogmatismus).

Kultur als geschlossener und abgegrenzter Begriff findet sich zwar schon bei Bacon (De augm. scient VII 1: cultura sive georgica animi), die feste Ausprägung aber erst seit der deutschen klassischen Literaturepoche. Kultur ohne allen Zusatz begegnet uns zuerst bei Herder (Ideen zur Philosophie der Geschichte IX 1). Die Kultur teilt sich seitdem in eine künstlerische und ethische, erstere bei den Künstlern und Dichtern mit ihrem charakteristischen Merkmal, der Verbindung von Kunst und Wissenschaft zum literarischen Schaffen, letztere bei Kant und Fichte mit einem mehr moralischen Charakter: Kultur ist nach Fichte die Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist. Die beiden Nüancen der Kulturbewegung stimmen aber darin überein, Kultur als ein Bilden von innen her und eine Erhöhung des ganzen Menschen von aller bloß gesellschaftlichen Ordnung zu unterscheiden. Zur Bezeichnung dieser wird nun Zivilisation verwandt, ein Ausdruck, den wahrscheinlich Turgot geschaffen hat. Civiliser findet sich schon bei Bayle (z. B. dictionn. 1472 b nations civilisées im Gegensatz zu barbares). In Deutschland besaß das Latein der Renaissance den Ausdruck civilisatio, auch civilitas (Kepler II 730) wird in ähnlicher Bedeutung verwandt; Goethe hat in seinen Jugendschriften »polierter« Mensch und »polierte« Nationen, und Kant spricht von »geschliffenen« Volksklassen. Kulturstaat, bei Fichte der Staat, der dem Denker vorschwebt.

Kunst: das bekannte Schlagwort l'art pour l'art, das die Kunst zum beherschenden Mittelpunkt des gesamten Lebens erheben will, stammt von Victor Cousin, der 1818 in Vorlesungen an der Sorbonne den Gedanken formulierte: Il faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, de l'art pour l'art. Später wurde die letztere Formel zum Bekenntnis einer Schule und zu einem Streitpunkt der Parteien. Auch Comte hat sich mit dem Ausdruck beschäftigt; er versteht (Cours de phil. pos. VI 167) unter cultiver l'art pour l'art lui-même nichts anderes als ne se proposer habituellement d'autre bout réel que de divertir le public.

Legalität = äußere Gesetzmäßigkeit des Handelns, Gegensatz Moralität = innere Übereinstimmung unserer Handlung mit dem Sittengesetz, Pflichterfüllung um der Pflicht willen, cfr. Kant! Hegel findet das Höhere, in dem Legalität und Moralität eins sind, in der Sittlichkeit.

Logik = Lehre vom Denken, Vater der formalen Logik als der

Lehre von den Formen des Denkens (Begriff, Urteil, Schluß) und den Methoden der Forschung ist Aristoteles; ihr gegenüber steht Kants transcendentale (cfr. Immanenz!) Logik als Erkenntnislehre oder Lehre von den Kategorien, den reinen, nicht empirischen Grundbegriffen des Denkens und ihrer Geltung für das objektive Sein.

Logos = Gedanke, Wort, bei Philo der von Ewigkeit her erzeugte Sohn Gottes, beim Evangelisten Johannes Christus als das fleischgewordene Wort Gottes.

Makrokosmos und Mikrokosmos (große und kleine Welt) bei den Naturphilosophen des 16. Jahrhunderts, besonders Paracelsus, die Welt als großer und der Mensch als kleiner Organismus.

Materialist, als Ausdruck wohl stammend von Robert Boyle (1674), einem englischen Chemiker und Naturphilosophen; vorher dafür »Epikureer«. Materialismus ist die Lehre, daß die Materie die Grundursache aller, auch der psychischen Erscheinungen sei.

Maxime, zuerst bei Boethius: maximae scil. propositiones, = höchster Grundsatz.

mechanisch: mechanisch erscheint als technische Bezeichnung der Kunst der Erfindungen, der Herstellung von Maschinen bei Aristoteles (ἡ μηχανικὴ, τὰ μηχανικά); unter seinem Namen geht eine spätere Schrift μηχανικά (die Kunst erscheint hier als eine Art Überlistung der Natur). In diesem Sinne durchlief das Wort die Jahrhunderte und dient es seit Cartesius zur Bezeichnung einer Theorie, welche die Bildung der Natur nach Art menschlicher Kunstwerke, nicht aus einer innern Triebkraft des Ganzen, sondern aus der Zusammenfügung kleiner von Haus aus bewegter Stoffteilchen erklärt; die Werke der Natur scheinen von denen des Menschen nur durch ihre größere Feinheit (quantitativ, nicht qualitativ) verschieden, cfr. Cartes. princip. phil. IV § 203; die technischen Mittel der Erklärung liefert dabei die theoretische Mechanik als Bewegungslehre. In Umlauf dürfte den Terminus mechanisch namentlich der Chemiker und Philosoph Robert Boyle im 17. Jahrhundert gebracht haben. Später wird in der Naturwissenschaft mechanisch geradezu mit materiell identisch; so stellt schon Cartesius dem Unkörperlichen das mechanicum et corporeum entgegen (Briefe I 67), ähnlich urteilt Wolff (psych. rat. § 395). Eine sachliche Ableitung auch des Seelenlebens aus dem Zusammenwirken einzelner Vorstellungen versuchte zuerst Spinoza, Leibniz verfeinerte dies, Wolff und die französischen Psychologen des 18. Jahrhunderts führen es zu näherer Durchbildung. So mußte schließlich auch eine Übertragung des Worts erfolgen und »mechanisch« erst bildlich, dann lehrhaft für das Innere der Seele verwandt werden. Bei Lessing noch im Werden begriffen (cfr. 7. Literaturbrief), ist die Vorstellung von einer Mechanik des Innenlebens mit besonderer Energie von Herbart durchgeführt, cfr. III 255. Kant gibt dem Ausdruck die allgemeinste Bedeutung, indem er ihn überträgt auf »alle

Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen sein müßten«. Innerhalb der Naturphilosophie aber entwickelt er klar den Gegensatz einer mechanischen und einer dynamischen Erklärung: (IV 427 Hart.) »Die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Teile als Maschinen ist die mechanische Naturphilosophie, diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maschinen, d. i. boßen Werkzeugen äußerer bewegender Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die specifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die dynamische Naturphilosophie genannt werden«.

Metaphysik: Der Ausdruck entstand, indem Andronikus Rhodius, ein Zeitgenosse Ciceros, in seiner Anordnung der aristotelischen Schriften die Untersuchungen über Aristoteles' »erste Philosophie« hinter die Physik stellte: *μετὰ τὰ φυσικά*; daraus wurde schon im 1. Jahrhundert nach Christus eine Bezeichnung der Disziplin selbst: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* = Wissenschaft, die es mit den letzten Gründen alles Seins zu tun hat. Die Singularform metaphysica ist scholastisch; sie stammt wohl aus der lateinischen Übersetzung des Averroes.

Methode stammt aus dem Griechischen *μέθοδος* = Darstellungsweise, Weg der Untersuchung. Induktive, regressive oder analytische M. = Ableitung allgemeiner Gesetze aus einzelnen Fällen, synthetische, progressive oder deduktive M. = Ableitung von Forderungen aus Prinzipien durch Schlüsse. Je nachdem das Ganze der Wissenschaft vorausgesetzt und entwickelt wird, unterscheidet man die systematische von der genetischen Methode. Kritische Methode nennt Fries die Beurteilung der menschlichen Verstandeskräfte. Hegel nannte seine Methode die dialektische, weil sie durch Aufzeigung der in einem Begriff enthaltenen Widersprüche zu immer höheren Verbindungen emporsteigt.

Mikrokosmos (cfr. Makrokosmos) geht mit seinen Wurzeln bis auf Demokrit und Aristoteles; in Umlauf kommt es seit Plotin; »jeder einzelne sind wir eine geistige Welt«. Im Mittelalter hat besonders die mystische Spekulation den Gedanken festgehalten, von hier kam er durch Nic. Cusanus und Giord. Bruno in die moderne Philosophie, um in Leibniz' Monadenlehre seine wissenschaftliche Höhe zu erreichen.

Milieu = soziale Umgebung; zuerst von den Naturbedingungen der Tiere durch Lamarck in seiner philosophie zoologique verwandt, hat Comte den Ausdruck von der Zoologie auf die Gesellschaftslehre übertragen und Taine ihn hier mit besonderer Vorliebe verwandt. Erst von ihm aus ist er in Deutschland zu einem Modewort geworden.

mittlerer Mensch, aus der modernen Soziologie, = gesellschaftlicher Durchschnittsmensch.

modern, sachlich schon bei Aristoteles (*οἱ νῦν* Met. 992a, 33 und 1069a, 26), findet sich im Übergang vom Altertum zum Mittelalter bei Cassiodorius († um 575), dem Minister Theodorichs; cfr. Cassiod. Variarum 4, 51, wo ein Architekt empfohlen wird als antiquorum imitator, modernorum institutor. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts dient der Ausdruck zur Bezeichnung der neueren, nominalistischen Richtung der Logik, die den Gebilden des Denkens keine Realität über das Subjekt hinaus zuerkannte. Daneben werden moderni auch, z. B. bei Joh. v. Salisbury, die genannt, die sich enger an Aristoteles anschlossen, zugleich aber heißen ihm auch die Gelehrten der eigenen Zeit moderni im Gegensatz zu Aristoteles. Luther nennt Moderne die, »qui omnium volunt subtilissime et propriissime loqui videri (cfr. Drews Disputationen Luthers II S. 588, 46). In den epistulae virorum obscurorum ist modernus oft nichts weiter als neu (modernus episcopus, imperator), auch die ältere Bedeutung aus dem Streit der logischen Schulen erscheint gelegentlich (antiqui et moderni), meist aber bezeichnet es die Anhänger der neueren humanistischen Denkweise, wie poetae moderni, artista de via modernorum etc.; Bacon hat den Ausdruck nicht, er verwendet nostra tempora, nos, novitas. Erst die Blütezeit der französischen Literatur brachte den Gegensatz der anciens und modernes in Umlauf, Peraults bekanntes Buch Parallèle des anciens et des modernes (1688ff.) behandelt die Ausdrücke schon als eingebürgert. Von den Philosophen verwenden Bayle und Leibniz den Gegensatz von ancien und moderne. Seitdem ist modern immer mehr Schlagwort auf literarischem und künstlerischem Gebiet geworden.

Modus, bei den lateinischen Klassikern Art und Weise, grammatisch bei Quintil., bei Spinoza u. Locke vorübergehender Zustand eines Beharrlichen und Wesentlichen (= Akzidenz).

Monade = Einheit; Euklid läßt die Zahl aus Monaden zusammengesetzt sein, Pythagoras stellt Monas und Dyas (Einheit und Zweiheit) als Prinzipien der Zahlen und Dinge auf, Plato verstand unter Monaden und Henaden seine Ideen, G. Bruno sah in ihnen die zugleich psychischen und materiellen Grundprinzipien, Leibniz' Monaden sind selbständige Einheiten, Herbarts Realen oder Monaden sind inhaltleer, erst durch ihre Selbsterhaltungen entstehen Vorstellungen in ihnen, Lotze sieht in ihnen Kraftzentren, die durch eine persönliche Substanz zusammengehalten werden.

Monismus cfr. Dualismus!

Moral cfr. Ethik! Moralist (im tadelnden Sinne) = Sittenlehrer.

Motiv vom lateinischen causa motiva = Beweggrund; Gesetz der Motivation stammt von Schopenhauer; nach ihm folgt unser Wille stets den jedesmal stärksten Motiven.

Mystik (von *μύειν* = Augen schließen) ist Erkenntnis Gottes durch beschauliche Versenkung in sein Wesen; Mysticismus = regellose Phantasterei.

Natur schon im Altertum gang und gäbe; natura naturans = Schöpferkraft als Urgrund der Dinge, natura naturata = Inbegriff der Dinge, beide Ausdrücke zuerst im 12. Jahrh. in der lat. Übersetzung des Averroes; Naturalismus = Tendenz, das geistige Geschehen nur als Fortsetzung des physischen zu fassen, Naturphilosophie = Wissenschaft, die sich mit dem Wesen und Werden der Welt beschäftigt.

Nicht-Ich bei Fichte die Außenwelt.

Nihilismus = Leugnung aller allgemein gültigen Rechts- und Sittengesetze; cfr. bes. Nietzsche!

Nominalismus = mittelalterl. Richtung, welche die Allgemeinbegriffe nicht für etwas Wirkliches, sondern nur für Worte hielt.

Noologist nach Kant derjenige, der behauptet, daß die reinen Vernunfterkenntnisse unabhängig von der Erfahrung seien und bloß der Vernunft entstammen (Plato, Leibniz, Berkeley, Fichte); »noologische Methode« bei Eucken: »noologisch erklären heißt eine besondere geistige Betätigung dem Ganzen des Geistesleben einordnen«, Gegens. »psychologisch erklären«, d. h. »untersuchen, wie der Mensch zur Erfassung und Aneignung geistiger Inhalte gelangt«.

Noumenon = Ding an sich, das den Erscheinungen zu Grunde liegt, das zwar gedacht, aber nicht sinnlich angeschaut und erkannt werden kann; Gegens. Phänomen = Erscheinung; beides bei Kant.

Nus (*νοῦς*) schon bei Homer das Erkenntnisvermögen, das Parmenides und Demokrit mit der Seele identifizierten; Aristoteles versteht darunter das Selbstbewustsein des Menschen. Im göttlichen Sinne bei Anaxagoras, Xenophanes v. Kolophon, Platon, Aristoteles, Plotin.

objektiv—subjektiv wurden als Kunstausdrücke einander zuerst von Duns Scotus († 1308) gegenübergestellt: subjektiv hieß ihm dasjenige, was sich auf das Subjekt der Urteile, also auf die konkreten Gegenstände des Denkens bezog, objektiv das, was im bloßen obicere, d. h. in Vorstelligmachen, liegt und hiermit auf Rechnung des Vorstellenden fällt. In den Erörterungen zwischen Cartesius und Gassendi findet sich subiective = formaliter in se ipsis, objective = idealiter in intellectu; Bayle unterscheidet (Oevres div. 1727, III 334 a) objectivement dans notre esprit und réellement hors de notre esprit, ähnlich auch noch Berkeley (Ausg. v. Fraser II, 477). Die völlige Umkehrung der Bedeutung erfolgte beim Übergang in die deutsche Sprache, und zwar innerhalb der Wolffschen Schule, so z. B. bei F. A. Müller, Baumgarten und Gottsched. Doch bleiben ihre Ausdrücke »subjektivisch« und »objektivisch« zunächst bloße Schulwörter; erst die Kantische Philos. hat sie im allgemeinen Sprachgebrauch eingebürgert. Von Deutschland aus ist die neue Bedeutung dann auch zu den anderen Völkern gewandert.

Objektivation des Willens ist bei Schopenhauer die Welt, den Leib nannte er seine Objektivität.

Occasionalismus = Lehre von den gelegentlichen Ursachen, die sich in Cartesius' Schule herausbildete.

Ontologie = Seinslehre; der Ausdruck wurde vom Kartesianer Clauberg statt des Ausdrucks Metaphysik vorgeschlagen; Wolff klagte: vix aliud hodie contemtius est nomen quam Ontologiae.

Optimismus = Lehre, daß die Welt, in der wir leben, trotz vieler Unvollkommenheiten die beste ist, die es geben konnte; der Ausdruck wurde zuerst von französ. Kritikern des Leibnizschen Systems zur Bezeichnung desselben gebraucht, so im Journal de Trevona (Febr. 1737); vorbereitet ist er wohl namentlich durch Voltaire: Candide ou l'optimisme.

organisch begegnet uns zuerst bei Aristoteles und bedeutet hier »werkzeuglich« oder mechanisch. Diesen Sinn behielt das Wort bis ins 18. Jahrhundert; noch für den Sprachgebrauch der Wolffschen Schule bezeugt Baumeister: corpus dicitur organicum, quod vi compositionis suae ad peculiarem quandam actionem aptum est, und S. Simon nannte noch um 1813 die Gesellschaft eine véritable machine organisée. Erst die aufsteigende deutsche Blütezeit mit ihrem Verlangen nach einer Beseelung hat dem Terminus organisch das Merkmal des Lebendigen hinzugefügt und es zur Hauptsache gemacht, bes. Kant, Herder und Jakobi (cfr. Kant V 388 Hart., 386, III 28). Von den natürlichen Lebewesen übertrug sich die neue Richtung dann in den Bewegungen der französ. Revolution auf Staat und Gesellschaft, dann auf Recht, Geschichte u. s. w. Organisch, ursprünglich = mechanisch, bildet schließlich den schroffsten Gegensatz dazu. Zur Bezeichnung der Hauptgegensätze der Weltanschauung siehe beide Begriffe bei Trendelenburg, Log. Untersuchungen (3. Aufl.) II 142ff.

Panentheismus = Alleingottlehre, von Krause gebildet; Pantheismus = Lehre, daß das All Gott sei.

Panthelismus oder Thelematismus = Lehre, daß alles im Grunde Wille sei, bei Fichte, Schelling und Schopenhauer.

paradox, schon bei den griechischen Klassikern, = wider Erwarten, seltsam. Cicero stellte 6 »Paradoxa« auf.

Paralogismus, vom griech. *παραλογίζομαι* (falschrechnen) = Fehl- oder Trugschluß.

Parallelismus, psychophysischer, cfr. neuere Psychologie seit Fechner, besonders Wundt!

Peripatetiker sind die Anhänger des Aristoteles, so genannt entweder infolge ihres Umhergehens (*περιπατεῖν*) beim Philosophieren, oder von den Laubgängen des Lyceums, wo Aristoteles wohnte.

Person, aus dem Altertum stammend, ist in die Philos. durch die Scholastik eingedrungen, welche der Definition des Boethius folgte, Person sei ein vernünftiges Einzelwesen.

Pessimismus ist die durch Schopenhauer begründete Theorie, wonach diese Welt die denkbar schlechteste sein soll.

Petitio principii = Erschleichung des Grundes, sofern ein Satz, der selbst erst bewiesen werden muß, als Beweisgrund genommen wird (aus der Logik).

Phänomen = Erscheinung, im Gegensatz zum Noumenon, ein Unterschied, den zuerst die Eleaten betonten; demnach Phänomenalismus = Ansicht, daß nur die Erscheinungen erkennbar sind, Phänomenologie = Lehre von den Erscheinungen; bei Hegel »Phänomenologie« Lehre von den verschiedenen Entwicklungsstufen unseres Bewußtseins.

Philosophie = Weisheitsliebe, Wissenschaft der letzten Gründe alles Seins; der erste, der sich Philosoph nannte, war Pythagoras. Plato nannte die Ph. die Wissenschaft der Ideen, Aristoteles Wissenschaft überhaupt, Kant 1) das System aller philos. Erkenntnisse (nach ihrem Schulbegriffe), 2) Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnisse auf die wesentlichen Zwecke der menschl. Vernunft (nach ihrem Weltbegriffe), Fichte, Schelling und Hegel Wissenschaft vom Absoluten, Fries Wissensch. von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen, Schopenhauer vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen. Der Ausdruck Philos. der Geschichte findet sich zuerst bei Voltaire. Der Gedanke einer phil. perennis, d. h. die Hochhaltung des Alten und die Forderung, das eigene Wirken ihm anzuschließen, den Fortgang des Ganzen möglichst kontinuierlich zu gestalten, wurde mit besonderem Nachdruck von Agostino Steuco verfochten; er schrieb de perenni philosophia libr. X Bas. 1542. Leibniz nahm den Gedanken wieder auf, neuerdings hat ihn bes. Trendelenburg verteidigt; cfr. Vorwort zur 2. Aufl. der Log. Untersuchungen S. VIII.

Phrenologie = die von Gall († 1828) und Spurzheim begründete Vergleichung der geistigen Kräfte mit der Schädelform.

Physik = Naturlehre, Begründer der alten Ph. Aristoteles, der neueren Galiläi und Bacon.

Physiologie, bei den Alten identisch mit Physik, heute Lehre vom organischen Leben, bes. des Menschen.

Positivismus findet sich schon bei S. Simon, erhält seine spezifische Bedeutung aber erst durch Comte; siehe diesen!

Postulat = theoretisch nicht beweisbare, aber aus prakt. Gründen notwendige Annahme; cfr. Kant!

Prädestination nach Augustin und Calvin die (willkürliche) Vorherbestimmung der Menschen zur Seligkeit oder Verdammnis seitens Gottes.

pragmatisch = zum Handeln notwendig, oder klug; pragmatische Geschichtsschreibung, sofern die Ereignisse nach ihrem Zusammenhang entwickelt werden. Pragmatismus der Geschichte ist der »unter dem Gesichtspunkt des Kausalnexus betrachtete objektive Verlauf der Ereignisse« (Kirchner).

praktisch—theoretisch gehen zurück bis in die Blütezeit der griech. Philosophie; der Gegens. zwischen theor. und prakt. Vernunft erscheint zuerst bei Aristoteles; jene hat die Aufgabe, die große Welt mit ihren ewigen Ordnungen zu erkennen, diese befaßt sich mit dem Wechsel und Wandel der menschl. Dinge. So auch in der Gedankenwelt der Scholastik; wenn Thomas v. Aquino von cognitio practica redet, so meint er damit eine Erkenntnis, die sich auf das Praktische bezieht. Für die Neuzeit hat besonders Wolff die Unterscheidung zwischen theor. und prakt. Philos. in Umlauf gebracht, nach ihm aber Kant.

Prinzip = Anfang, oberster Grundsatz, schon bei den lat. Klassikern und griech. Philosophen (*ἀρχή*).

Progreß (von den lat. Klassikern) = Fortschritt, in der Logik Fortgang von der Bedingung zum Bedingten; progressus in infinitum = unendliche Reihe von Bedingungen.

Prolegomena = Vorrede, oft gebraucht als Einleitung seit Kants »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik« (1783).

Prolepse: cfr. Anticipation!

Psychologismus = Ansicht, daß die Psychologie die Grundwissenschaft sei; cfr. bei Wundt!

Qualität = Eigenschaft, schon bei den lat. (qualitas) und griech. (*ποιότης*) Klassikern.

Quantität = Größe, ebenso wie vorher (quantitas, *ποσότης*).

Quiddität bei den Scholastikern = Substanz (nach Aristoteles' *τὸ τί ἦν εἶναι* oder *τί ἐστι*).

Quietismus ist die Lebensauffassung, sich durch Versenkung in Gott vom Leben völlig abzuwenden.

Quietiv nennt Schopenhauer die intuitive Erkenntnis von der Nichtigkeit der Welt und des Individuums, wodurch die Verneinung des Willens zum Leben erzeugt wird; er findet dieses Quietiv in den höchsten Leistungen der Kunst.

Quintessenz, eigentl. fünftes Wesen, bedeutet anfangs den Äther als 5. Element; da die Alten ihn für das Beste hielten, wurde Q. = Wesen einer Sache.

Quodlibet, aus der Scholastik stammend, ist eine Schrift vermischten Inhalts mit Fragen und Antworten (quaestiones et responsiones quodlibeticae).

radikal = bis auf die Wurzel gehend, die letzten Konsequenzen ziehend; Kant redet vom radikalen Bösen als dem uns angeborenen Hange dazu. Der Gedanke ist derselbe wie bei der altchristlichen Erbsünde.

Rationalismus = Denkart, welche die Vernunft als alleinige Quelle der Wahrheit hinstellt; der R. wurde in Deutschland durch Wolff begründet.

Reale = bei Herbart die letzten Bestandteile des Seins, das Reale der Empfindung bei Kant der Stoff, wodurch ein Seiendes in Raum und Zeit vorgestellt wird.

Realismus: cfr. Idealismus; im Mittelalter bildete Realismus den Gegens. zum Nominalismus; seine Anhänger hießen gewöhnlich reales; realista findet sich zuerst bei Petrus Nigri (um 1475).

Reflexion, eigentl. Zurückwerfung, bezeichnet im Allgemeinen das Denken; schon Platon spricht von einem Wissen des Wissens (νόησις νοήσεως), aber erst Plotin nennt das Wissen vom Denken ἀντίληψις; sie ensteht, indem der Logos das Gedachte der Phantasie wie einen Spiegel vorhält. Der eigentliche Begriff der Reflexion stammt von Locke, der 2 Quellen der Erkenntnis unterschied, nämlich Sensation, durch die wir von den Außendingen erfahren, und Reflexion, die Wahrnehmung der Tätigkeiten unseres Geistes in uns. Hegel nennt die Reflexion den Akt, durch den das Ich, nachdem es seine Natürlichkeit abgestreift hat und in sich selbst zurückgekehrt ist, sich seiner Subjektivität an der gegenübergesetzten Objektivität bewußt wird und sich von ihr mit Feststellung dieser Beziehung unterscheidet (Encycl. § 413). Reflexionsbegriffe bei Kant die, durch welche das Verhältnis gegebener Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnisart bestimmt wird (Inneres—Äußeres, Materie—Form), Reflexionsphilosophie nach Hegel der Standpunkt, wo das Denken bei allen Gegenständen aufs Neue anfängt, Reflexionsurteil nach Kant ein Urteil, daß eine Vorstellung im Gemüt mit sich selbst zusammenstimmt.

regulativ siehe constitutiv!

rein cfr. apriori!

Religion = Verhältnis des Menschen zu Gott, stammend von religere = anknüpfen (Lactant. Inst. 4, 28) oder von relegere = denkend wieder durchgehen (Cic. de nat. deo. 2, 6).

Sansara (indisch) = der beständige Wechsel des Daseins, Gegens. Nirwana = Selbstvergessen, Versenkung in das Nichts.

Schema, griech. σχῆμα = Haltung, Gestalt, Beschaffenheit, bei Kant ein unbestimmtes Bild zur Anwendung einer Kategorie; dieser »Schematismus« der Einbildungskraft ist ihm eine verborgene Kraft unserer Seele (Kr. d. r. V. p. 159, Hart. 171); schematisieren, eigentl. nach einem Muster anordnen, ist bei Kant »einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich machen«; Schematismus der Analogie bei Kant Anwendung einer Analogie, Schematismus des reinen Verstandes die sinnl. Bedingung, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können.

Scholastik = Philos. des Mittelalters vom 9.—16. Jahrh., doctores scholastici hießen anfangs die Lehrer der 7 freien Künste (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) an den Klosterschulen Karls des Großen, später alle, die sich dem Studium der Philos. u. Theologie gewidmet hatten.

Sensation (von Locke stammend) cfr. Reflexion! Sensibilität = Fähigkeit zu empfinden.

Sensualismus = Lehre, die alle Erkenntnis aus den Sinnen ab-

leitet, von Lockes Formel: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.

Sensus communis, griech. Aristot. κοινὸν αἰσθητήριον, Plotin κοινὴ αἴσθησις = innerer Sinn; dasselbe der common sense der späteren schottischen Schule.

Skeptizismus = Ansicht, daß ein sicheres Wissen nicht möglich ist, schon im Altertum gebräuchlich (σκέψις).

Solipsismus = theoretischer Egoismus: da mir unmittelbar nur meine Vorstellungen gegeben sind, weiß ich nichts weiter gewiß, als daß ich selbst existiere. Der Ausdruck stammt wohl von Imhofer, der satirisch die Jesuiten in seiner Monarchia Solipsorum (1645) so nannte.

Sophist bedeutete im Altertum anfangs einen in privaten und öffentl. Fragen einsichtsvollen Mann; später wurden Sophisten Wanderlehrer, welche für Bezahlung Unterricht in der Denk- und Redekunst erteilten; Sophistik nennt Aristoteles die Philos. des Scheins, sophistisch daher = trügerisch.

Sozialismus stammt aus den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrh.s.

subjektiv cfr. objektiv!

Substanz (griech. οὐσία, ὑποκείμενον) bei Aristoteles teils das Beharrende, teils die innewohnende Form, teils = Materie u. s. w., im Mittelalter dachte man bei S. an gewisse verborgene Eigenschaften der Dinge, Cartesius kannte eine ausgedehnte und denkende Substanz, Spinoza ließ nur eine S. bestehen, Leibniz bestimmt die S. als tätige Kraft und kennt ihrer unendlich viele, Locke sieht in der S. den gänzlich unbekannten Träger gewisser Eigenschaften, Kant ist unsicher, bald ist sie ihm wie Aristoteles das Beharrende, bald das Subjekt, bald die Materie, bald das Etwas überhaupt, Fichte nennt S. die Totalität der Glieder eines Verhältnisses, Schelling steht auf Spinozas Standpunkt, Hegel scheidet sie vom Absoluten, Herbart erklärt sie als das unbekannte Eine, dessen Setzung die verschiedenen Setzungen der Merkmale repräsentieren.

Synechologie nennt Herbart den 2. Teil seiner Metaphysik, welche die Grundzüge einer Philos. der Mathematik nnd die Voraussetzungen der Naturwissenschaft behandelt, = Lehre vom Zusammenhang der Dinge.

synthetisch cfr. Analyse!

System (von σύστημα) = das Zusammengestellte; Verbindung zusammengehöriger Erkenntnisse zu einem Ganzen.

tabula rasa = unbeschriebene Tafel, bei den Stoikern (Plut. placit. phil. 4, 11) die Seele.

Teleologie, von Wolff gebildet (phil. rat. III § 85), Lehre von der Zweckmäßigkeit der Welt.

Theodicee, von Leibniz geprägt, Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt.

Theologie; Theolog bei den alten Griechen der, der eine Theo-

gonie dichtete, wie Hesiod, oder über die Götter spekulierte, wie Empedokles, in der alten Kirche jeder, der für die Gottheit des Logos eintrat; seit Abälard bedeutet Theologie die gelehrte Darstellung der Religionswissenschaft, davon unterschieden Theosophie als Gotteserkenntnis durch Phantasie und Gefühl.

theoretisch cfr. praktisch!

Topik = Örterlehre, Erfindungskunst, die lehrt, wie man die zur Behandlung einer Aufgabe passenden Punkte finden kann, stammt von Aristoteles, der eine *τοπικά* schrieb (cfr. Cicero de inventione!).

Traduzianismus cfr. Creatianismus!

transcendent und transcendental cfr. immanent!

Typus = Gepräge, zuerst nachweisbar bei einem Arzt des 2. Jhrh.s v. Chr., der vom Typus des Wechselfiebers spricht.

unbewußte Vorstellungen werden zuerst von Cartesius den bewußten gegenübergestellt, noch mehr von Locke und Leibniz; Kant spricht von dunklen Vorstellungen, Hartmann hat eine Philos. des Unbewußten aufgestellt.

Utilitarismus ist die von J. Bentham (1748—1832) begründete Nützlichkeitstheorie, die besonders durch Mill verbreitet wurde.

Vitalismus = Annahme einer Lebenskraft zur Erklärung der organischen Erscheinungen (Gegens. Mechanismus), cfr. R. Wagner, Schaller, Ulrici, Liebig u. s. w.

Völkerpsychologie, von Herbart angeregt.

Voluntarismus ist gebildet von Tönnies in seiner Abhandlung »Zur Entwicklungsgeschichte Spinozas« (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1883); Paulsen hat den Ausdruck adoptiert, Wundt ihn bes. in Umlauf gebracht; V. bedeutet die Lehre, vom bloßen Willen aus ein zusammenhängendes Lebensganzes zu gewinnen.

Wert: die Selbständigkeit des Wertproblems gegenüber dem Erkenntnisproblem wurde bes. von Kant vertreten; Fries geht in seiner Philos. von dem Begriff des Wertes aus, bes. waren es Herbart und Lotze, die dem Begriffe in weiteren Kreisen Eingang verschafften; nach Lotze nahmen Ritschl und seine Schüler ihn auf. Übrigens ist der Begriff mit seinem Problem keineswegs ausschließlich modern, er erscheint überall, wo das Subjekt den Mittelpunkt des Lebens bildet. So ist er zuerst bei den Stoikern hervorgetreten, die auch einen Terminus für ihn bildeten (*ἀξία*).

zielstrebig stammt von K. E. v. Baer.

Zivilisation cfr. Kultur!

Register.

Die fettgedruckten Zahlen bedeuten die Hauptstellen.

W.

X.

Z.

Von demselben Verfasser sind bisher erschienen:

1. Die Metaphysik und Ethik des Pseudodionysius-Areopagita (Jena 1894).
2. Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel (Göttingen 1898, 2. Aufl. 1905).
3. Anthropologie und Religion in ihrem Verhältnis zu einander (Langensalza 1902).
4. Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts; geschichtsphilos. Rückblicke und Ausblicke (ibid. 1903).
5. Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauung (ibid. 1904).
6. Der Mensch in seiner Beziehung auf ein göttliches Prinzip (ibid. 1904).
7. Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muß; ein kurzer Abriß der Geschichte der gesamten Philosophie (ibid. 1905).




UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 28 06 10 013 5